4480
ИЭ
Ж-373 ч.

АКАДЕМИЯ НАУК
СОЮЗА СОВЕТСКИХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ РЕСПУБЛИК

295
Ж.-373.

СБОРНИК

МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

IX

БИБЛИОТЕКА
ИНСТИТУТА ПО ИЗУЧ. НАРОДОВ.
Сб. МАЭ
МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
БИБЛИОТЕКА
№ 20522
Академии Наук СССР

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
ЛЕНИНГРАД · 1930

БИБЛИОТЕКА
ИНСТ. ИСТ. ПО ИЗУЧ. НАРОДОВ.

СБОРНИК МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

МУЗЕЙ АНТРОПОЛОГИИ
и ЭТНОГРАФИИ
БИБЛИОТЕКА
No
Академии Наук СССР

ACADÉMIE DES SCIENCES
DE L'UNION DES RÉPUBLIQUES SOVIÉTIQUES SOCIALISTES

PUBLICATIONS
DU
MUSÉE D'ANTHROPOLOGIE ET D'ETHNOGRAPHIE

IX

PUBLIÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE L'URSS
LÉNINGRAD · 1930

4480
Пров-на 1966-67

АКАДЕМИЯ НАУК
СОЮЗА СОВЕТСКИХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКИХ РЕСПУБЛИК

Ис.-373.

СБОРНИК

МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

IX

БИБЛИОТЕКА ИНСТИТУТА ПО ИЗУЧ. НАРОДОВ.
Музей Антропологии и Этнографии БИБЛИОТЕКА Академии Наук СССР № 20522.

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
ЛЕНИНГРАД · 1930

Напечатано по распоряжению Академии Наук СССР

Сентябрь 1930 г.

Непременный Секретарь академик *В. Волгин*

Редактор издания академик Е. Ф. Карский

Начато набором в октябре 1929 г. — Окончено печатанием в сентябре 1930 г.

2 тит. л. + 358 стр. (39 фиг.) + 2 нен. + 11 табл.

Ленинградский Областлит № 48752. — $22^{10}/_{16}$ печ. л. — Тираж 850

Типография Академии Наук СССР. В. О., 9 линия, 12

СОДЕРЖАНИЕ

стр.

Д. К. Зеленин. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии II. Запреты в домашней жизни 1

С. А. Ратнер-Штернберг. Музейные материалы по тлингитам. III. (с 5 табл. и 1 фиг.) 167

Р. А. Галунов. Средняя персидская свадьба 187

С. М. Марр. К изучению персидской свадьбы (с 6 табл.) 197

Е. Г. Кагаров. О двойных антиподально расположенных изображениях в примитивном искусстве (с 9 фиг.) 209

И. Д. Старынкевич. Формы заключения брака у турецких племен Сибири и у кочевников Средней Азии 215

Л. Б. Панек. Жилище мтиулов (с 22 фиг.) 237

Н. Н. Дыренкова. Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен. 267

И. Д. Стрельников. Религиозные представления индейцев гуарани бассейна р. Верхней Параны (Парагвай и Бразилия) (с 6 фиг.) . . . 293

Памяти С. М. Дудина (с 1 фиг.) 341

SOMMAIRE

PAGE.

D. Zelenin. Les mots tabous chez les peuples de l'Europe Orientale et de l'Asie du Nord. Partie II. Les interdictions dans la vie domestique . 1

S. Ratner-Sternberg. Matériaux de musée ayant trait aux tlinghites. III. (avec 5 pl. et 1 fig.) 167

R. Galunov. La noce persane ordinaire 187

S. Marr. Contributions à l'étude de la noce persane (avec 6 pl.) 197

E. Kagarov. Sur des images doubles antipodales dans l'art primitif (avec 9 fig.) 209

I. Starynkevič. Les formes de la conclusion du mariage chez les tribus turques de la Sibérie et chez les nomades de l'Asie Centrale . . . 215

L. Panek. L'habitation des mtioules (avec 22 fig.) 237

N. Dyrenkova. L'obtention du don chamanique selon les idées des tribus turques 267

I. Strelnikov. Les idées religieuses des indiens guarani du bassin de la Parana Supérieure (Paraguay et Brésil) (avec 6 fig.) 293

A la mémoire de S. Dudin (avec 1 fig.) 341

Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии

II. Запреты в домашней жизни[1]

Д. К. Зеленина

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Президиума АН 17 сентября 1929 года)

Введение. Гл. 9: Вера в силу слова. Гл. 10: Условия, способствующие проявлению магической силы слова. Гл. 11: Домашние и скотоводческие запреты на имена животных. Гл. 12: Запреты на имена растений, огня и воды. Гл. 13: Запреты, связанные с болезнями. Гл. 14: Запреты на имена духов, божеств, колдунов и властителей. Гл. 15: Запреты, связанные с личными собственными именами людей. Гл. 16: Словесные запреты на имена умерших и на слова, обозначающие смерть и несчастье. Заключение.

Введение[2]

Если основу охотничьих словесных запретов нужно видеть в приспособлении первобытных охотников — сначала к промысловым животным (§ 43), а потом к лесным духам-хозяевам (§ 32 и сл.), т.-е. в социальных отношениях охотничьего общества с животными и потом с лесными

1 Ч. I см. Сборник МАЭ, т. VIII, 1929.

2 Сокращения в указаниях литературы приведены на 1 — 3 стр. I ч. Сверх того, во II ч. приняты сокращения:

Гулия, Д. — Божества охоты и охотничий язык у абхазов. К этнографии Абхазии, Сухум, изд. Наркомпроса ССР Абхазии, 1926.

Гуляев, С. — Этнографические очерки южной Сибири. Библиотека для чтения, т. XC 1848, №№ 7 и 8.

Мартынов, В. Слов. — Сборник слов и выражений, употребляемых уральскими казаками, Уральск, 1913.

Опис. рукоп(исей) — Д. К. Зеленин. Описание рукописей ИРГО, 1 — III, Игр. 1914 — 1916.

духами,— то в словесных табу домашней жизни преобладает иная основа. Это вера общества в магическую силу слова и имени. Слово и имя действуют на существо, называемое данным словом, как вблизи, так и издали, часто на очень больших расстояниях. Слово или имя прежде всего вызывает, «накликает» называемое существо или явление, как бы приглашая его явиться к произнесшему. Затем, слово и имя служат путем, по которому очень легко переносится на человека разного рода «порча», в частности так называемые «уроки», т.-е. порча посредством слова, и порча через вселение в данного человека злого духа, главным образом «накликаемого» духа какой-либо болезни. Наконец, слово, особенно же личное имя, способно воздействовать на изменение природы или свойств, а также судьбы называемого существа, на изменение их в том или ином направлении.

Такое воздействие личного имени находится прежде всего в зависимости от природы прежнего носителя данного имени: свойства или же судьба и поведение этого последнего передаются новому носителю того же имени, «тезке» (§ 193). Затем, воздействие личного имени зависит и от лексического его значения, от семантического содержания; так, например, воробьи, если их именовать *слепцами,* будут действительно слепы — не будут видеть посевов; ребенок с именем *Живко* действительно будет живуч, будет долго жить (§ 194). Эта последняя идея очень часто применяется к людям, много реже к животным, и крайне редко к неодушевленным предметам (ср. § 194); но в древнем анимистическом мировоззрении, конечно, резкой грани между одушевленным и неодушевленным не было.

Вряд ли может быть сомнение в том, что словесные запреты домашней жизни много новее главной массы охотничьих табу. О том свидетельствует уже явное преобладание среди первых анимистических идей, хотя в представлении о людях «поганых на язык» (§ 96), т. е. о людях, обладающих особенно резко выраженною магическою силою слова, губительною для окружающих, нетрудно увидеть пережиток древнейшего представления о мана или оренда; но это верование о «поганых на язык» стоит теперь среди идей, связанных с словесными табу домашней жизни, одиноко, окруженное чисто анимистическими представлениями.

Сборн. II Отдел. — Сборник Отделения русского языка и словесности Академии Наук.

Слов. II Отдел. — Словарь русского языка, составленный вторым отделением Академии Наук, 1891 — 1928.

Bystroń, Jan St. — Przeżytki wiary w magiczną moc słova. Odbitka z «Prac polonistycznych», ofiarowanych prof. Janowi Łosiowi, Warszawa, 1927.

Gustawicz, Br. — Podania, przsądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Zbiór Wiadomości do anthropologii z krajowej, t. V, 1881, o животных, t. VI, 1882, o растениях Kraków.

Чајкановић, В. — Имена од урока. Годишница Николе Чупића, кн. 35, Београд, 1923, стр. 152—163.

Конечно, хотя бы и более новые, словесные запреты домашней жизни могли развиться и независимо от охотничьих запретов; но больше оснований думать о взаимной связи тех и других. Мы склонны думать, что в домашнюю жизнь, т. е. к женщинам, которые не допускались к охоте (§ 17), идея словесных запретов перенесена из среды охотников. Охотничья идея передалась женщинам в общей и смутной форме, перетолкованная на новый лад. Произошло это, очевидно, уже в эпоху, когда женщины охотничьих племен занимались скотоводством, а словесные табу охотников находились уже на анимистической стадии своего развития. При помощи словесных запретов охотники скрывали свои разрушительные намерения от лесных духов-хозяев. В новую, женскую, среду домашней жизни скотоводов эта охотничья идея передалась в обобщенной форме, в роде следующей: посредством словесных запретов можно скрываться от духов. И женщины применили словесные табу, которыми охотники пользовались только в своих отношениях к духам-хозяевам, к самым различным категориям духов — к духам болезней, к духам-покойникам и к «животным душам» (по терминологии В. Вундта), в частности к волку и змее, которые были особенно опасны для скотоводов.

Но, разумеется, это наше предположение о переходе словесных табу из охотничьей среды в домашнюю может служить лишь рабочею гипотезою.

У охотников изредка встречается идея, в которой можно видеть переходную ступень, роднящую идеи охотничьих запретов с идеями домашних табу. Разумеем идею о том, что названное запретным именем животное портит себе наиболее ценную часть своего организма. Такая идея отмечена у камчадалов по отношению к «рыбе-мокой», которая, в случае наименования ее подлинным, запретным именем, «пузырь свой испортит и сделает негодным к употреблению» (§ 49). У качинцев та же идея применяется к ворону, желчь которого считается ценным лекарством при обжогах, ранах и болезнях; охотник, стреляя в ворона, перед спуском курка непременно должен сказать: *от мини,* т. е. желчь моя. «Иначе желчь у ворона исчезнет, и охотник напрасно потеряет заряд» (Изв. Геогр. общ. XX, Н. Попов). Шире распространена эта идея у собирателей растений, теперь лекарственных растений (§ 141), а некогда вероятно и съедобных. У якутов отмечена идея гнева ядовитого растения *Cicuta virosa,* если его называют запретным именем: растение «сердится» (§ 65); порча ценных частей организма также может служить проявлением гнева и связанной с ним мести.

Но больше оснований видеть во всех этих случаях обратное влияние домашних запретов на табу охотников и собирателей растений, тем более

что у качинцев исчезновение ценной желчи ворона вызывается не нарушением словесного запрета, а отсутствием заклинания, т. е. здесь явная связь с магическою силою слова (= заклинания). Всего разнообразия словесных запретов в домашней жизни данная идея гнева во всяком случае объяснить не может.

Вторую часть своей работы о словесных запретах мы начнем, подобно первой, анализом психологических предпосылок, на почве которых данная, домашняя категория словесных запретов выросла и развилась, т. е. с вопроса о магической силе слова.

Глава 9. Вера в силу слова

§ 92: Слово, как что-то материальное, вещественное. § 93: Сила непосредственного воздействия на людей приписывалась прежде всякому слову. § 94: Магическая сила слов означающих что-либо дурное, опасное, несчастное. § 95: Магическая сила слов, выражающих самонадеянность человека. § 96. Условия, при которых магическая сила слова проявляется ярче; «поганый на язык» человек. § 97: Магическое «слово» колдунов. § 98: Чародейские словесные формулы. § 99: Словесные формулы проявляют свое действие также и независимо от воли говорящего. § 100: Полузабытые формулы в обыденном языке пословицы. § 101: Проклятия, как чародейские формулы. § 102: Проклятия именем доброго божества. § 103: Бранные слова без упоминания имени демона или божества.

§ 92. Давно уже известно, что слово представляется первобытному человеку чем-то материальным, вещественным. У народов северной Евразии такое воззрение сохранилось. В. Г. Богораз приводит чукотский рассказ о человеке, который собирал в свою рукавицу все «слова» тех людей, которые пытались испортить его словом; завязав вечером в рукавицы, он утром раздавал эти слова обратно их авторам, говоря: «вот твое слово, вот твое». (Матер. стр. 207). По болгарской сказке, один болгарин, моясь в реке, «потерял» единственное, известное ему турецкое слово *булумач*, и начал искать потерянное слово в реке (Л. Каравелов. Памятники нар. быта, ч. I, стр. 171).

Имеретины верят, что при посредстве звуков могут передаваться болезни, почему во время эпидемий они не говорят вслух, а только шопотом (Сборн. матер. Кавк. 16, стр. 14). Вотяцкий знахарь, который лечит больных разными наружными болезнями посредством заговоров, носит имя: *pel'l'askis'*, что собственно означает: *сдувающий* свои слова в уши (т. е. в уши больного) (Гольмберг. Permaialsten uskonto, перевод А. Емельянова, 1921, стр. 156).

Коми сравнивают слово со стрелой, с острым предметом, который летит от одного человека к другому и производит у последнего рану, а от этой раны происходит болезнь (А. С. Сидоров, в прениях по его докладу 10 III 1827 в секции Живой Старины). Якутское представление не-

сколько иное: «сказанное слово превращается в вещую птицу» (Кулаковский. Матер. стр. 44; Пекарский. Слов., стлб. 2938); воздействуя на предмет, слово делается временным духом-хозяином этого предмета (Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, стр. 26).

По якутским представлениям, слово может непосредственно влиять даже на неодушевленные предметы; в доказательство этого якуты производят фокус, основанный на неизвестной им силе электричества. Они берут соломинку длиною в 10 *см* и надламывают ее в середине; кончики тоже надламывают так, что бы получилось два крючечка; на последние навешивают подобные же соломенные крючечки в 5 *см* длины. Все это вешают на воткнутую в щель стены лучинку. Берут затем в левую руку перо куропатки, а в правую — согнутый пополам кусочек бересты. Произнося заклинание, пропускают несколько раз куропаточье перо между кусками согнутой бересты, производя трение пером о бересту. Окончив заклинание, осторожно вводят перо между концами висящих соломинок, которые и расходятся, что приписывается действию заклинания. Т. о. силу электричества, развивающегося при трении пера о бересту, приписывают слову, заклинанию (Трощанский, там же, стр. 2; ср. Кулаковский. Матер. стр. 45).

После всего сказанного нам становится понятной болезненная боязнь некоторых слов, например *тигр, крокодил,* часто встречающаяся у малайцев, индийских сейков и тагалов (Деникер. Человеческие расы, 1902, стр. 153).

§ 93. Прежде сила непосредственного воздействия на людей приписывалась всякому слову. Пережитком такого воззрения является общераспространенное поверье о том, что заочное упоминание об отсутствующем человеке передается этому последнему и вызывает в нем ту или иную реакцию. Чаще всего эта реакция выражается в икании. Восточные славяне объясняют икание именно тем, что икающего кто-нибудь вспоминает; говорят в таком случае: «легонько ему икнись» (Курский сборник, IV, 1903, стр. 69), т. е. пусть мое ответное упоминание будет сопровождаться у вспоминаемого мною легкой, а не тяжелой икотой. При тяжелой икоте белорусс сердится и высказывает зложелание по адресу вспоминающего, т. е. мнимого виновника икоты: «Каб яму гэтак икалася на том сьвеци». (Этногр. Обозр. 1896, 2, стр. 133, Демидович). Мингрелы на Кавказе объясняют икоту тем же, что их «поминают лихом», и имеют средство узнавать, кто именно поминает (Сборн. матер. Кавк. 32, 3, стр. 139).

Аины объясняют тем, что кто-то отсутствующий вспоминает, свое чихание: если чихается без боли, то значит говорят хорошее; если с болью —

дурное; в последнем случае айн сердится: «какая собака злословит меня? (М. Добротворский. Слов. стлб. 83).

Армяне объясняют вспоминанием со стороны третьего лица звон или шум в ушах; называют в таких случаях имена отсутствующих знакомых: на чьем имени звон в ушах прекратится, тот значит и вспоминает; по его адресу замечают: «пусть и у тебя в ушах зазвенит» (Сборн. матер. Кавк. 13, стр. 112). У русских аналогичная примета гласит иначе: правое ухо горит, т. е. прилив крови к правому уху — хвалят; к левому — хают, хулят.

Некоторые армяне считают последствием вспоминания случайный удар о что-либо локтем (там же, т. 17, 2, стр. 189). Эта примета встречается и у русских, наприм. на Вятке, с уточнением: ударила локоть — милый вспомнил (Н. Н. Тихоницкая). У русских же отмечена примета: споткнулся — значит кто-то бранью вспомнил (Даль. Пословицы, стр. 1045); та же примета в Тверском крае гласит: обора (лапотная веревка) развязалась — кто-то хает (хулит) — (устное сообщение студентки А. С. Петровой; последствием незаметно развязавшейся оборы и является обычно спотычка).

У северновеликорусов распространена примета: если отсутствующего часто поминают в связи с чем-либо, особенно же если обманывают других его мнимым возвращением, — то он вернется сердитым (Этногр. сборн. Геогр. общ. II, 1854, стр. 57); в частности, начальника своего не поминают много, чтобы он не пришел гневным (П. Ефименко. Матер. I, стр. 177). Сравнить с этим белорусское поверье, по которому холера, олицетворенная болезнь, «не любит, если кто про нее вспоминает» (Этногр. Обозр. 1896, 2, стр. 133, Демидович). Ср. также известное выражение «легок на помине» — о том, чье появление следует вскоре после его заочного упоминания.

Не только словесным упоминанием об отсутствующем, но даже и мысленным о нем вспоминанием часто вызывается то или иное магическое последствие: белорусская невеста во время венчания, становясь на «подножку» (коврик) перед брачным аналоем, вспоминает одну из своих подруг-девиц, — и последняя в силу этого скоро выйдет замуж (Н. Никифоровский. Приметы, стр. 60).

Ян Быстронь (стр. 511) приводит очень характерный пример веры холмских украинцев в магическую силу слов: при заквашивании капусты или бураков (свеклы) для борща прежде всего кладут в кадку кусок хлеба, посыпанного солью, и только потом уже первую порцию капусты или бураков. При этом женщина-хозяйка хвалит вкус будущей капусты или свеклы, приглашая делать то же и всех присутствующих. И вот, все хором чмокают

и повторяют: «ах, якое доброе, солодкое, квас — як вино». (O. Kolberg. Chefmskie, 1, стр. 61). Эти слова восхищения и похвалы должны вызвать соответствующий вкус заготовляемых консервов.

Украинцы же местами верят, что любимое украинское кушанье кваша имеет еще какое-то иное название, редко кому известное и обладающее своеобразной магической силой. Если в доме находится человек, который знает это таинственное имя кваши, то в таком доме кваша никогда не удается. В таких случаях квашу готовят или вне дома, у соседей, или же готовят так, чтобы знающий таинственное имя не знал о приготовлении кваши: как только он узнает — квашу хоть выливай, она все равно испортится. Вот почему знать это магическое имя кваши не рекомендуется — особенно же любителям данного кушанья (Б. Д. Гринченко. Из уст народа, 1900, стр. 381). Если даже предполагать, что это поверье новое, что оно возникло на почве угроз вроде: я тебе покажу, как квашу зовут (ср.: я тебе покажу, как зовут Кузькину мать), — так и тогда для создания данного рассказа необходимо предполагать наличие веры в магическую силу слова.

§ 94. Ниже мы увидим, что магическая сила приписывается теперь чаще особым словесным формулам — проклятиям, заклинаниям, а также таинственным словам колдунов, именам злых духов и демонов и т. п. Что же касается обыкновенных слов, то магическую силу теперь чаще приписывают словам, означающим что-либо дурное, опасное, несчастное, и несколько реже — словам, выражающим самоуверенность, самонадеянность человека.

Психологически очень верно следующее замечание русского писателя-беллетриста А. Серафимовича в его рассказе «Под уклон» (гл. 3, сборн. «Ледоход», 1924, стр. 43): пассажир купец «собственно хотел сказать о мерах, чтобы предотвратить крушение, но из суеверного страха перед словом *крушение* заговорил об удобствах публики».

Сербское поверье гласит: ни в каком случае нельзя предсказывать своему дому ничего худого; если приметы предвещают худое, говори: к добру! например увидишь перед домом муравьев (что считается у сербов предвестием смерти), скажи: ово је добро! это хорошо! и дай муравьям что-нибудь поесть. Если курица спела петухом, опять говори: это к добру! а сам заколи эту курицу и съешь ее, чтоб она тебя не съела (М. Милићевић. Живот срба сељака, 1894, стр. 73). Здесь явный запрет высказывать словами дурное предвестие: очевидно, будучи высказанным, оно исполнится. Подобным образом у татар Закавказья запрещается дурно толковать рассказанный кем-либо сон, а надо сказать: к добру (Сборн. матер. Кавк. 34, 3, стр. 27, А. Великбеков).

Адыгейская (черкесская) примета гласит: «Если в воскресенье скажешь, что живот болит, то он будет болеть до следующего воскресенья» (Сборн. матер. Кавк. 26, 3, стр. 74), т. е. сказанное претворяется в действительность. Аины, по наблюдениям Бр. Пилсудского (Жив. Стар. 1914, 1—2, стр. 68), «не любят напоминаний о несчастных и страшных событиях; если спрашивать у родных об их утонувших родственниках, то вооружишь их против себя». Врач М. Добротворский, составитель аинско-русского словаря 1875 г., сообщает: прибывший в чужое селение айн, на вопрос о числе больных в его селении, никогда не скажет, что больных много, а ответит словами: «совестно говорить»; при нарушении этого правила, столь же много будет больных и в данном селении, где происходит разговор (Слов. стлб. 85).

Предание алтайских турок гласит, что бог Ульгэнь, создав людей, дал им повеление: «о том, что есть, не говори: *нет;* если скажешь: *нет* (того, что в действительности есть), то и не будет» (В. Вербицкий. Алтайские инородцы, стр. 89). Тут не простой запрет лжи, а запрет отрицания того, что̀ имеется: такое отрицание имеет своим последствием действительное отсутствие данных вещей. Грузины на Кавказе избегают употреблять слово *нет* не только в применении к тому, что на деле есть: если в сосудах истощилось вино или если в амбаре не стало хлеба, то, указывая кому-либо на это обстоятельство, грузин вместо *нет* говорит: *полно* (Сборн. матер. Кавк. 19, 2, стр. 97). Также и осетины вместо нет, *нэй,* говорят: полно, *дзаг,* — в таком случае будет изобилие предмета, о котором речь (Чурсин. Осетины, стр. 209) (ср. выше, § 41).

Здесь причина запрета таких слов, как: *беда* (§ 215), *смерть, могила, умирать* (§§ 211 — 214), *буря* и т. п. В романе И. А. Гончарова «Обрыв» бабушка Райского говорит своему внуку: «Не называй себя *несчастным:* судьба подслушает, — в самом деле станешь несчастлив». Нет сомнения, что здесь И. А. Гончаров вкладывает в уста бабушки народное поверье; оно на анимистической почве объясняет магическую силу слов, обозначающих все несчастное, дурное, опасное, и сближает запреты на такие слова с запретами имен злых духов, болезней, покойников и т. п. Психологическая основа тех и других — это боязнь *наклика́ть,* т. е. стимулировать появление того, о чем или о ком говорится в данный момент.

Психология «накликания» и вместе с тем своеобразное мистическое значение этого русского глагола весьма выпукло выражены в пьесе известного русского драматурга А. Н. Островского «Лес» (1871 г., действ. III, явл. 1), в следующем разговоре двух действующих лиц об отсутствующем племяннике. Гурмыжская говорит о своем племяннике: «он очень умен был до сих пор — 15 лет сюда не заглядывал; желала бы я, очень желала,

чтоб и еще 15 лет так прошло». Буланов на это: «Так вы, Раиса Павловна, лучше о нем забудьте совсем и не говорите, а то, чего доброго, *накличете,* пожалуй». Гурмыжская: «В самом деле, как бы не *накликать*».

§ 95. Другая категория обыкновенных слов запрещается не потому, что эти слова обозначают что-либо дурное, а потому, что в них видят проявление самонадеянности. Л. В. Копецкий в 1917 г. сообщал мне о своих наблюдениях над языком матросов на Черном море: на вопрос о том, когда будем в такой-то город, матросы никогда не отвечали определенно, а всегда с оговорками: «должны быть тогда-то», «даст бог, будем тогда-то», и т. п. Если же выразиться определенно, то случится что-либо неприятное. Т. е. здесь психология, вполне аналогичная страху перед злым глазом.

Сходное поверье отмечено у болгар Л. Каравеловым: «никогда не нужно говорить: *непременно* поеду, а надо прибавлять: ако рече господь», если бог велит. В подтверждение рассказывается такой случай. Один турок пришел к болгарину и спрашивает: «что, Станко, ты завтра поедешь в путь?» — «Ако (если) бог велит, поеду». На это турок: «велит не велит бог, а я поеду». Но утром у турка околел конь, а болгарин поехал, куда ему было надобно (Памятн. нар. быта болгар, I, 1861, стр. 157). Подобные легенды известны также сербам (В. Караџић. Народне српске пословице, 1836, стр. 1) и туркам (Наср. Ходжа, переведенный с арабского на турецкий язык, 1850, стр. 2).

У якутов то же самое правило отметил А. Е. Кулаковский (Матер. стр. 73 и 67): приступая к какому бы то ни было делу, нельзя наперед говорить: смогу, сделаю, пустяки! и т. п.; загадывая подобным образом вперед, этим самым испортишь успех дела. Своих надежд на будущую удачу или на желанное благополучие якут никогда не высказывает вслух. — Айн, лечась от какой-либо болезни, никому, даже и врачу, не говорит об улучшении своего здоровья; если же больной об этом скажет, то ему будет непременно хуже (М. Добротворский. Слов., стлб. 39).

Сходные верованья были у древних греков и римлян, причем они объяснялись завистью враждебных человеку демонов: последние особенно готовы вредить человеку в случаях, когда у него срывается с языка необдуманное слово самохвальства (Реальн. слов. классич. древн. по Любкеру. СПб. 1883, стр. 524, s. v. fascinum).

§ 96. Условия, при коих магическая сила слова проявляется ярче и сильнее, касаются как обстановки произнесения его, так и самого произносящего лица. Об обстановке, в смысле срока и места, см. ниже §§ 104—112. Что же касается лиц, слова которых имеют магическую силу, то среди них выделяются так называемые «поганые на язык» и колдуны

Поганый на язык, т. е. человек с дурным языком, представляет собою полную аналогию с человеком, у которого «злой глаз» или «худые ноги» (по абхазским воззрениям, о коих см. Д. Гулия, стр. 14, прим.). Приход в дом человека с «худыми ногами», взгляд человека с «злым глазом» и речь человека, «поганого на язык», одинаково имеют зловредное действие на окружающих.

Конкретный случай с «поганым на язык» человеком приводит Б. Гринченко со слов черниговских украинцев. Заезжий генерал, садясь в фаэтон, взглянул на утят и сказал: «Ого, как у вас этой птицы много». И что же? Не успел генерал съехать со двора, как утята один за другим стали дохнуть: перевернется на спину, дрыгнет ножками, и капут. К вечеру остался в живых лишь один утенок (Из уст народа, 1900, стр. 24).

Есть основания полагать, что здесь мы имеем переживание древнейших верований о мана или оренда. У вотяков худым на язык в этом смысле слова считается *сизьым сетй,* т. е. тот, кто родился седьмым по счету от своей матери. Проклятия таких лиц всегда сбываются, особенно если они обращены к родственникам — близким или дальним (ср. § 101); если такой человек выскажет пожелание, чтобы обижающий его заболел, то с последним действительно приключится болезнь. Эта действенная сила слова сохраняется у *сизьым сетй* до самой его смерти (Труды научн. общ. по изуч. вотск. края, V, 1928, стр. 120. К. П. Герд. К изучению удмуртских загадок).

§ 97. Колдунами были некогда, повидимому, также лишь люди, обладавшие силою мана в большей степени, нежели другие. Но в наше время колдуны — люди, которые заключили специальный договор с нечистой силой, с чертями. Весьма характерно и любопытно для нас в данном случае великорусское представление о последствиях такого договора-союза: человеку в силу договора предоставляется в полное распоряжение заветное и всесильное «слово». Это *слово* служит как бы паролем или условным знаком, по которому вся разрозненная нечистая сила опознает друг друга и соединяется воедино для оказания взаимной помощи на борьбу с предстоящим препятствием. Перед таким «словом» теряют свою силу всякие заговоры и заклятья, равно как и церковные богослужения. Никакие замки и запоры не могут устоять перед таким «словом»: они либо сами собой отпираются, либо ломаются (Этногр. Обозр. 1914, 4, стр. 112, Г. Завойко).

«Знает *слово*» — это обычное выражение о чародее у всех восточных славян (Куликовский. Словарь олон. наречия, стлб. 119; Гр. Квитка-Основьяненко. Знахарь, 1841 г. Сочинения, IV, стр. 69). И в лопарских преданиях обычна такая картина: «сказал *слово*» колдун, и присутствую-

щие тут люди окаменели (Доклады Мурм. общ. I, стр. 43, № 12—14, О. Комарецкая).

Великорусские пчеловоды Томского края говорят: иной (человек) *слово* тако знат, что может переманить к себе (чужую) пчелу (Труды Томск. краев. Музея, I, 1927, стр. 79, М. Бородкина: Дер. Иткара).

Якутский шаман, чтобы призвать злого духа абāсы-чӧрӧкӳjä, произносит три раза «магическое слово *käjäpin!*, которое насильно заставляет придти все то, что призывается (А. Е. Кулаковский. Матер. стр. 102).

§ 98. Здесь мы уже переходим к формулам, в которых выражаются чародейские слова. Ян Быстронь (стр. 511) справедливо отмечает, что формализм составляет характерную и неизменную особенность первобытных отношений. Для воздействия на силы природы и на людей чаще произносятся не обыкновенные слова, а специальные формулы, которые действительны только при точнейшем соблюдении текста, а равно при соблюдении условий места, времени и произносящего лица. Не только присяга, заклятие и молитвы действительны лишь при соблюдении этих формальных условий, но и всякого рода пожелания, приветствия, формулы народной медицины и т. п.

В шаманстве, по справедливому замечанию С. Д. Майнагашева, весьма большое значение придается самым словам-формулам обращения к духам. По представлениям шаманистов, эти слова-формулы имеют неотразимое действие на духов. Произносящий эти слова-формулы без надобности рискует тем, что дух услышит и разгневается на то, почему его призывают без дела (Изв. Русск. комит. для изуч. Средн. и Восточн. Азии, серия II, № 3, 1914, стр. 112. Отчет о поездке к турецким племенам долины р. Абакана).

Увидев змею, сван произносит два раза формулу: *очаг и цепь;* придя домой, он берется за цепь над очагом, закрыв глаза, и говорит: «очаг и цепь! (2 раза); теперь видел тебя, а после этого да не увижу тебя». Выполнивший все это сван редко будет встречаться со змеями (Сборн. матер. Кавк. 31, 4, стр. 57). Здесь характерен еще и параллелизм между словесной формулой и обрядовым действием; ниже мы встретим еще много случаев такого параллелизма (см. §§ 106, 107, 132, 150, 190 и др.). У первобытного человека обычно всякое действие сопровождается звуками, словами, и наоборот: слова — движениями; вот почему и словесная магическая формула большею частью неотделима от действия, обряда. Самая постановка вопроса о том, что̀ древнее — обрядовое действие или словесная формула — нам представляется излишнею.

В обыкновенном языке просторечия магические словесные формулы сохранились, например, в благопожеланиях-приветствиях. О магиче-

ской силе приветствия может свидетельствовать следующий эпизод из великорусского народного рассказа. Леший дрался с чертями и не мог побороть их; тогда подошедшего мужика он просит: «мужичок, скажи мне: *бог помочь!*» Мужик произнес это приветствие-благопожелание, и леший тотчас же победил чертей. Крестьянин сказочник при этом добавил от себя: леший не боится бога, но нужно, чтобы ему сказали со стороны: бог помочь! (Д. Зеленин. Великор. сказки Вятской губ., стр. 11).

И другие русские приветствия также производят впечатление магических формул: «спорина в квашню!» — приветствие стряпающей на кухне; «море под коровушкой!», т. е. обилие молока — доильщице; «Микола (или Юрий) в стадо!» — пастуху, т. е. пусть патрон скотины, св. Николай или св. Юрий будут всегда находиться при стаде; «мор на вши!» — ищущему насекомых в волосах; «яблоня в сани!» — пожелание едущему сватать невесту; «мир с дорожкой!» — это великорусское приветствие путнику имеет, вероятно, в виду духа-хозяина дороги (ср. § 69).

Гораздо лучше сохранилась вера в магическую силу заклинательных формул-оберегов, цель которых — не дать проявиться дурным последствиям произнесения запретного слова. Хотя, по пословице, «слово не воробей: вылетит — не поймаешь», однако, фатальные последствия дурного или запретного слова можно предупредить, или по крайней мере можно бороться с ними — при помощи слова же и именно при помощи словесных формул. Этими формулами или предваряют опасную речь или же прерывают ее, стараясь не упустить время и тотчас вслед за произнесением опасного слова вставить, так сказать, противоядие.

Средства, к коим прибегают в этих формулах-оберегах, не одинаковы. Весьма обычно и характерно стремление направить дурные последствия слова на стороннее существо или предмет. Известное польское заклятие *na psa uroki,* чары на собаку, отсылает всякую болезнь, причиненную злым глазом, на собаку, для которой духи безвредны (Ad. Fischer. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego, 1921, стр. 16—17). *Чахотка на кота!* другое подобное же польское заклятие, похожее уже на шутку (Этногр. Обозр. 1910, 3, стр. 41, Л. Крживицкий). Русские обычно отсылают не на собаку и кошку, а на лес: *На сухой лес будь помянуто!* или: *на лес сказано!* — эти формулы вставляются в разговор о болезни, во избежание того, чтобы болезнь не пристала к здоровому собеседнику (Опис. рукоп. III, 1130; Живн. Стар. 1893, 3, стр. 382). Сравнить с этим польский оберег, известный также и украинцам и состоящий в том, что после высказанного худого предположения ударяют три раза о сухое дерево: злые последствия перейдут в это дерево (Л. Крживицкий, там же). Сравнить еще украинское заклинание, видоизмененное применительно к обстоятельствам данного мо-

мента (война с турками и речь с вопном): «Ну, как — *иди это слово от нас к проклятым туркам!* — ну, как тебя убьют!». (Гр. Ф. Квитка-Основьяненко. Герой очаковских времен. Сочинения, III, 1901, стр. 262).

На присутствующих направляются дурные последствия запретных слов или злых предвестий большею частью лишь в раздражении, например охотником по адресу «закудыкавшего», т. е. предложившего запретный вопрос: куда? (см. выше § 38, стр. 78: *на твою голову!*). Обычнее это при карканье вороны, которое предвещает смерть: чтобы предотвратить свою смерть, присутствующий направляет ее на ворону заклинанием: *на свою бы тебе голову!* (Черемшанский. Опис. Оренб. губ., стр. 211); или когда собака воет, роет яму на дворе, предвещая этим смерть хозяина, последний говорит ей: *на свою голову!* (Г. С. Виноградов. Смерть и загробн. жизнь в воззрен. русск. старожил. насел. Сибири, 1923, стр. 9). В аналогичных случаях русские еще говорят: *типун тебе на язык!* Теперь это простая брань, но некогда тоже было заклинанием, в какой роли и сохранилось в Олонецком крае (Куликовский. Слов., стлб. 72, s. v. оприворить; ср. § 103). Сравнить сербские заклинания в случаях, когда говорят о какой-либо тяжелой и опасной болезни: *у камудрила!* о камень убилась! *вода ну понијела!* вода ее унесла с собой! (Ровинский. Черногория, II — 2, 1901, стр. 542): пожелания, явно, направленны по адресу духа упоминаемой болезни.

Русские часто ограничиваются одним отрицательным оберегом самих себя, не указывая нового направления злому слову или пожеланию: *не к нам будь сказано!* (Жив. Стар. 1894, I, стр. 55, Зобнин), т. е. не по нашему адресу. Или: *не здесь будь сказано* (см. ниже § 147). Белорус, начиная повествовать о каком-либо печальном происшествии, сначала оговорится: *ни на гэтум груицы ўспаминаючы, ни на гэтум месцы кажучы, ни пры вас самых, ни пры ваших дзетках гаворачы!* Если рассказчик забудет это сделать, то слушатели с неудовольствием заметят ему об этом (Этногр. Обозр. 1896, 2—3, стр. 116, П. Демидович). С последними заклинаниями равносильны обычные русские формулы: *тёпла хоромина не слушай!* (Архив Геогр. общ. 10, № 54, Кибардин), *не слушай мшона хоромина!* (Труды Пермск. архивн. ком. X, 1913, стр. 2 прим.), *не слушай святая хоромина!* (§ 170); ср. *тепла паруша* (баня) *не слушай!* если разговор идет в бане (§ 149), *не слушай хлеб-соль!* если речь за обедом (Дополн. к Опыту обл. словаря, s. v.). Этими заклинаниями дурные последствия нарушения словесного запрета аннулируются: «накликать» (§ 94) чорта или духа болезни вне жилья, в открытом месте, безопасно: явившись туда, «накликанный» все равно никого не найдет, тогда как найти хозяев дома всегда легко. Сравнить украинское подставное слово о чертях: *тий, що не*

при хаті згадуючи (Драгоманов. Малор. пар. предания, 1876, стр. 53; ср. § 172), т. е. те, кого вспоминают не в хате.

Другой способ аннулировать сказанное заключается в заклинательной формуле: *не тебе будь сказано!* (см. § 147), т. е. не лихорадке, которую назвали ее подлинным запретным именем. Украинская формула для аннулирования дурных последствий опасной похвалы и т. п.: *ні уроку* (Номис. Укр. приказки, № 374), где А. А. Потебня видит дательный падеж commodi *не уроку,* т. е. говорю не для того, чтобы изурочить, испортить словами (Из записок по русской грамматике, II, стр. 157, прим.). Я в Харьковском крае слышал форму множ. числа: *невроко́м.* Соответствующая еврейская (идиш) формула: *kein hore!* ничего злого! (отмечено мною в Харькове и в Ленинграде). Древняя латинская: *absit invidia verbo!* пусть слово не будет иметь худых последствий! (Реальн. слов. классич. древн. по Любкеру. СПб. 1883, стр. 524).

Русское *чур!,* «останавливающее действие нечистой силы, колдовства и обаяния» (Гуляев. Очерки южной Сибири, 141), имеет значение такой же формулы (см. § 170). Мы склонны видеть в этом *чур* греческое *κύριος* господь, т. е. аналогию с призывом бога, что̀ также очень обычно в таких случаях: *упаси бог!* говорят русские при упоминании о пожаре, падеже скота и т. п. (мои наблюдения в Приуралье); *хай бог боронить!* украинцы о пожаре (§ 143); *бог с имя* (с ними)! при подсчете дойных коров, чтоб их не изурочить (Пермский краеведч. сборн., 2, 1926, стр. 135); немецкое подставное слово для чорта: *Gott sei bei uns,* да будет с нами бог! (§ 170 и 173, где и другие подобные формулы).

Брань и плевок обладают, по народным воззрениям, также способностью быть оберегом от нечистой силы и всего дурного, только брань без «черного слова», т. е. без имени чорта (ср. § 103). Наименование лихорадки *проклятая* (§ 147) способно аннулировать дурные последствия от произнесения запретного подлинного имени этой болезни, с чем сравнить подставные слова для чорта *проклятик, окаянный,* для волка *клятой.* У эстов бранное слово служит оберегом при дурной встрече (Boecler-Kreutzwald. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, S. 71). Плевок известный оберег (В. Клингер. Животное в античн. и соврем. суеверии, стр. 191; Ефименко. Матер. I, стр. 167; Жив. Стар. 1894, I, стр. 55); он иногда тоже сопровождается словесною формулой. Имеретины, чтобы не сглазить удивлением или восторгом, плюют три раза в сторону и говорят: *цуі ешмакс!* тьфу, чорт! (Сборн. матер. Кавк. 32, 3, стр. 4). Казак-киргизы, если кто-либо похвалит их детей или верблюдов, спешат сказать: *плюй на это!* (Р. Карутц. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке, 132). Римляне, когда хвалили сами себя, плевали три раза себе в пазуху

и произносили *praefiscine!* от слова *fascinus* средства против колдовства (Реальн. слов. классич. древн. по Любкеру, 1883, стр. 524).

Некоторые другие вещественные обереги также нашли себе выражение в словесных формулах; например белорусское *соль тебе ў вочи! головешка ў зубы!* формула для предохранения предметов от дурных последствий удивления, суроченья (П. Шейн. Матер. для изучен. быта и языка русск. насел. сев.-зап. края, III, 1902, стр. 285). А. Терещенко (Быт русск. народа, VI, 1848, стр. 133; источник не особенно надежный) сообщает, что произнесением слова *чеснок* можно избавиться от щекотания лешего. Чеснок — известный оберег; между прочим, поляки кладут чеснок под язык детям, если при них было произнесено слово *змея* (§ 124). Белорусский словесный оберег от чорта: *на лынище головище булавище!* (Ю. Крачковский. Быт. зап.-русск. селянина, стр. 205) намекает, повидимому, на железные орудия?

Наконец, заклинательные формулы имеют своей целью обеспечить говорящему благоприятный момент для произнесения опасных слов. Таковы: *в добрый час молвить, в худой помолчать!* (§ 109); *будь не к ночи помянуто! не к ночи, а ко дню! не при ночи згадаючи!* (§ 110).

§ 99. Мы имеем многочисленные примеры, когда даже ненамеренное, невольное произнесение словесной формулы приводит к фатальным последствиям. Сеятелю репы опасно знать текст детской песенки-заклинания, которою дети «портят» репу во время сева: «Уродися, репка, ни густа, ни редка — с мышиный хвост, с тараканий нос». Зная эту песню, сеятель может невольно вспомнить ее во время сева, и тогда репа не уродится (Г. Виноградов. Матер. для нар. календаря сибирск. насел., стр. 16).

Подобным образом случайные ошибки и обмолвки при произнесении формул влекут за собой также фатальные последствия. Ян Быстронь (стр. 512) приводит весьма характерные примеры этого из польских поверий. Если восприемники при крещении, на вопрос ксендза: чего просишь от божьего костела? ответят ошибочно вместо *wiary* (веры) — *mary,* то ребенок сделается марой (нечистым домовым духом) и будет пугать ночью (Wisła, X, 316). Другой характерный случай: женщина в нетрезвом виде ошибочно начала богородичную молитву, вместо «Zdrowaś Marja» — Zmoraś Marja», и после своей смерти сделалась *zmora,* т. е. нечистым духом (ibid. X, стр. 317).

Такой же точно украинский случай, но не в христианской формуле, а в формуле домашней обрядовой жизни, мы приводим ниже, в главе о волке (см. § 117, цитату из М. Зубрицького).

Когда к магическим формулам приравниваются обычные выражения просторечия, тогда и эти последние подвергаются запрету, в уверенности,

что произнесение их влечет за собой такие же фатальные последствия, как и произнесение действительных формул. Так случилось с русским выражением: *за водой* идти (§ 146); предполагается, что пошедший (вслед) за водой больше не вернется. Вопрос *куда?* был, повидимому, приравнен к опасному имени злого духа: *куд* (см. § 38). Запретное выражение *домой идти*, понимаемое в смысле «умирать» (§ 211), быть может, относится сюда же, если оно не было действительною формулою для обозначения умирания, смерти.

Любопытный случай, когда одна религиозная формула вытесняется другой, имеем в следующем поверье гурийцев, которые избегают употребления в молитвах числительного пять, *chuthi*. Это числительное созвучно с глаголом *chuthwa*, означающим «сокрушать». Предполагается, что если произнести в молитве слово *chuthi*, например, *chuthi tcmindao Giorgi šemitckhelet*, т. е. *пять* святых Георгиев, помилуйте меня, — то дьявол тотчас же прибавит созвучное *chutho*, т. е. сокрушон, например, *čemgan ikhos dachuthuli* мною да будет сокрушон! — и эта последняя формула дьявола, вследствие созвучия ее со словами христианской молитвы, немедленно исполнится (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 122—123, Т. Мамаладзе).

§ 100. Некоторые выражения, в качестве переживаний, унаследовали из древности магическую силу в бо́льшей степени, нежели другие. С другой стороны, некоторые формулы, повидимому, распространились из колдовского языка в языке просторечия и употребляются в обыденной жизни, причем значение их, как формул, часто уже не осознается. Сюда относятся многие приветствия, о которых у нас была уже речь выше (§ 98). Таковы проклятия (§ 101), память о магической силе которых еще жива. Есть основания сюда же относить некоторые русские технические выражения, связанные с едой, в частности с ритуальной едой. На поминках великорусы вместо *кушайте* говорят обязательно: *питайтесь!* (Этногр. Обозр. 1914, 4, стр. 98, Завойко). Для обозначения разрезания разной пищи великорусы употребляют особые выражения: *ру́шить* мясо, *паха́ть* хлеб, *разнима́ть* кисель и студень (Сборн. II отдел. Акад. Наук, 72, стр. 80, Волоцкий о ростовском говоре). Магическое значение этих формул выдается тем, что запрещается заменять одно из этих выражений другим, хотя они, казалось бы, вполне синонимические. В Тобольском крае употребление глагола *резать* в применении к хлебу «считается неприличным»; здесь говорят: *рушить* хлеб (Ежегодн. Тобольск. губ. музея, 28, 1917, стр. 26, Маляревский). Сравнить запрет выражения «купить икону», вместо чего говорили: *выменять* или *обновить* икону.

§ 101. Проклятия — это те же магические формулы. Отличительная особенность их в том, что в них обычно упоминается имя демона или боже-

ства, чаще злого, но иногда и доброго (точнее говоря: нейтрального). Проклятие, таким образом, является, в сущности, запугиванием: ненавистное существо стараются испугать и отогнать, называя имя, т. е. «накликая», приглашая явиться более сильное существо — демона или бога. Первоначально человек при этом верил, что названный им по имени демон действительно явится к нему на помощь; а после проклятие превратилось в простое запугивание.

Как известно, заклинание злых демонов священным именем служит основою весьма многих народных заговоров, так называемых exorcismi, coniurationes (M. Gaster. The thousand years of a charm against the child-stealing witch, Folk-Lore, XI, p. 135), особенно распространенных у народов востока.

1077

Рядом мы имеем собственно проклятия, в которых проклинаемое существо отсылается к злому демону, передается в распоряжение этого последнего, как бы дарится ему. В этом случае называются имена одних только злых демонов. Необходимым условием является здесь известная власть над проклинаемым существом, и обычно проклятие этого типа применяется лишь к собственным детям и к своей домашней скотине. Многочисленные предания восточных славян и других народов гласят о том, как часто такого рода проклятия выполняются в точности теми демонами, имя которых названо в формуле проклятия (см. Этногр. Обозр. 1889, 3, стр. 44—45: Сила родительского проклятия; Д. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 8; Сборн. матер. Кавк. 16, 1, стр. 60—61). Проклятие здесь понимается, как передача или дарение человеком своего ребенка или своей скотины злому духу.

Сказание вятских великорусов передает о таком случае: прогоняя утром в поле свою корову, баба бранила ее словами: «*Леший* бы тебя унёс! *Черти* бы тебя порвали!» И в этот день мужик случайно натолкнулся в лесу на драку лешего с чертями из-за данной злополучной коровы. Они дрались при дележе этой коровы; леший говорил: мне обещана («сулена») эта корова, а черти настаивали: она обещана нам! (Д. Зеленин. Великорусские сказки Вятской губ. 11, № 2).

Нижегородская женщина прокляла своего пятилетнего сына, сказав: «*Вихорь* тебя (пусть) возьмет в окошко». Мальчик вскоре после этого исчез. Когда его через несколько дней нашли в лесу, он рассказал: при выходе из избы его подхватил ветер, в котором были два рогатых, большеносых старика; они просили у мальчика нательный крест, но он не отдал, и старики бросили его в яму в лесу (Опис. рукоп., стр. 802).

Еще И. Болтин сообщает, что «обыкновенно русские крестьянки, осердясь на мужа и не смея бранить его, бранят детей своих, даже и

в чреве носимых: *чорт* его возьми! чтоб его *чорт* взял! Старухи деревенские уверяют, что если в злой час случится выговорить такое слово, то и подлинно ребенка черт возьмет. Оттого-то, по их мнению, бывают пустые брюха», т. е. бесплодная беременность (Примечания на историю Леклерка, I, 1788, стр. 114). Такое поверье широко распространено у всех восточных славян и в наши дни (ср. § 170); считается опасным бранить своих детей «черным словом» (Бурятиеведение, 1928, 1, стр. 118, А. Попова), т. е. с упоминанием имени чорта.

Вредные последствия такой брани теперь часто представляются иначе, не в виде прямого похищения чортом. Например, турки Алтая верят, что если мать выругает своего ребенка словом *көрмөс*, т. е. чорт, — то ребенок умрет или получит тяжкую болезнь (Сборн. МАЭ, VI, стр. 36, Л. Каруновская). Эсты запрещают пастуху ругать скотину, которая становится от такой ругани капризною (Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat, I, 1925, стр. 33, M. Eisen. Karjane).

Во всех этих случаях необходимо предполагать брань с упоминанием злых духов, так как брань иного рода не только не имеет подобных последствий, но служит даже оберегом от нечистой силы (см. ниже, § 103).

§ 102. Проклятие именем доброго (точнее: нейтрального) демона или божества хорошо сохранилось у народов Кавказа, но в явно христианской обстановке. Не исключена возможность, что тут сказалось воздействие греческого церковного проклятия — анафемы, отлучения от церкви (т. е. исключения из общества верующих); или же св. Георгий воспринял в себя на Кавказе черты какого-нибудь грозного, карающего, языческого божества.

Обиженный кем-либо гуриец берет икону св. Георгия, держит ее в обеих своих руках и, стоя на коленях, обратившись лицом к востоку, просит святого наказать обидчика. Опуская образ ниц, гуриец произносит: «св. Георгий, так опрокинь, разрушь все его состояние!» (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 107). Имеретин проклинает своего обидчика в храме перед иконой какого-либо святого, призывая на обидчика самую страшную небесную кару; если в одной и той же семье за короткий срок бывает 2—3 смертных случая, то имеретины считают это последствием подобного проклятия (там же, т. 26, стр. 15, М. Сагарадзе).

§ 103. От проклятий необходимо отличать простую брань, без упоминания имени демона или божества. Такая брань, в частности русская неприличная брань с упоминанием матери, служит, напротив, оберегом, защитой от злых демонов (Russ. Volkskunde, S. 388).

Так называемая матерная русская брань равносильна, собственно, бранным выражениям: молокосос, щенок и т. п., подчеркивающим юность

и неопытность объекта брани. Ругающийся выставляет здесь себя как бы отцом того, кого он бранит; неприличная формула матерной ругани означает собственно: я твой отец! точнее: я мог быть твоим отцом! — Демоны трусливы, и их очевидно запугивает такое нахальное уверение в мнимом отцовстве.

Костромские великорусы убеждены, «что чорт боится матюгов, т. е. матерной брани, и как только его заматеришь (т. е. выругаешь неприлично, с упоминанием матери) — сразу отстанет» (Труды Костромск. научн. общ. по изуч. местн. края, VIII, 1917, стр. 35, К. Завойко). И здесь, конечно, одна из главных причин, почему неприличная матерная брань так широко и глубоко распространилась в русском народе.

Лешие также не любят матерную ругань, и отпускают заблудившегося из лесу, если он начинает так браниться (Опис. рукоп., стр. 802); леший «боится матюгов» (К. Завойко, там же, стр. 37). Точно также и у коми (зырян) русская, т. е. на русском языке, ругань считается оберегом от лешего (Этногр. Обозр. 1903, 2, стр. 78, В. Налимов). И у кетов (енисейских остяков) леший боится русской ругани: «стбит только выругать его на русском языке, и он оставит в покое» (Сборн. МАЭ, II—2, стр. 6, В. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков).

Но нет оснований думать, что оберегом служит лишь брань на русском языке. У сербов-черногорцев «самая ужасная ругань» считается оберегом от вещицы, наславшей кошмар (Ровинский. Черногория, II—2, стр. 517). Польский нечистый демон zmora или dusiołek не любит брани, и с ним поляки борются именно при помощи бранных выражений (Wisła, XIV, 410 и 411). У эстов бранное слово служит оберегом при дурной встрече (Boeckler-Kreutzwald. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, 1854, стр. 71).

Подобно лешему и медведя, которого нередко родят с лесным духом (§ 55), также иногда отпугивают «крепкою» матерною бранью (А. Евдокимов. Окрестности Архангельска Лая, Сборн. «Природа и люди севера», I, 1927, стр. 31). Но у якутов ругань по отношению к медведю сохранила иное, более древнее значение, связанное с представлением о тонком слухе этого зверя (ср. § 12): ставя ловушку на медведя, якут-охотник ругает заочно зверя, добавляя еще, что медведь не посмеет придти; медведь слышит все это, сердится, приходит наказать охотника, но вместо того попадается в ловушку (Жив. Стар. 1915, 3, стр. 052; Пекарский и Попов. Среди якутов. Очерки по изучению Якутск. края, II, 1928, стр. 39).

Мы не говорим здесь о греческой *αἰσχρολογία*, так как это явление иного порядка.

Глава 10. Условия, способствующие проявлению магической силы слова

§ 104: Близость огня. § 105: Близость воды и духов-хозяев. § 106: Святки, как сезон словесных запретов. § 107: Момент начала весны, как сезон словесных табу. § 108: Момент раскрытия небес, когда магическая сила слова проявляется максимально. § 109: «Худой час». § 110: Ночное время и полночь. § 111: Полдень. § 112: Присутствие новорожденного младенца и маленьких детей. § 113: Словесные запреты по отношению к детенышам животных. § 114: Словесные запреты, связанные с актом родов; § 115: связанные с беременностью. § 116: Чудо св. Михаила, праздник 6 ноября, как день магической силы слова.

§ 104. Ниже мы увидим (§§ 142—145), что огонь является объектом многочисленных словесных запретов. Но огонь, кроме того, имеет еще и иное отношение к словесным табу. Украинское поверье гласит: нельзя при огне вспоминать «нечистого», т. е. чорта: иначе чорт сядет на огонь и раскидает его (Матер. укр. етнол. 18, стр. 84). С этим нужно сопоставить украинскую же пословицу: «сказав би, та *піч* у хаті», которую приводят, воздерживаясь от произнесения в хате неприличного слова или выражения (Russ. Volkskunde, S. 289). Сравнить эстонский запрет называть в помещении, где есть очаг или печь (Feuerstelle), ласку или куницу (lahits, niŕk) (F. Wiedemann. Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, 1876, стр. 450). Правда, в печи слились два разных элемента: культ огня и культ предков; но приведенные запреты больше оснований связывать именно с огнем или с духом-хозяином огня, в пользу чего могут говорить многочисленные словесные запреты по отношению к огню (см. ниже, §§ 142—145).

По черногорским поверьям, падающая звезда означает, что кто-нибудь вырвался из неволи, бежал из турецкой или иной тюрьмы; поэтому при виде падающей звезды черногорец вскрикивает: «за грмен, друже!», т. е. за куст, приятель! При выполнении этого условия побег невольника удастся. Но обо всем этом отнюдь нельзя говорить у огня в первом доме, куда потом придешь: если же сказать у огня, то беглец попадется (Ровинский. Черногория, II—2, стр. 443). Аналогичное поверье известно также болгарам, у которых однако запрет не связан с огнем; при виде падающей звезды болгары запрещают говорить другим: «вон звезда полетела», если же так сказать, то беглеца-пленника вновь поймают (Каравелов. Памятн. нар. быта болгар, стр. 240).

У черногорцев запрещается говорить кому бы то ни было у огня о найденном птичьем гнезде с яйцами: если же сказать о такой находке у огня, то вместо птичьих яиц потом найдешь в гнезде змею (Ровинский, там же, стр. 463—464).

Во всех этих случаях огонь-свидетель как бы выдает, словно чудесно освещает тайну или передает весть врагам. Несколько сходную роль пере-

датчика, посредника, огонь играет в жертвоприношениях, когда кидается в огонь жертва, предназначаемая не огню и не духу огня, а разным иным духам или божествам.

§ 105. Огонь — не единственная стихия, в присутствии которых налагаются словесные запреты. У гуцулов запрещается вспоминать богородицу при воде, в частности на плотах. Запрет этот гуцулы объясняют таким поверьем: души утопленников принадлежат богородице, которую гуцулы отличают от «пречистой девы»; заинтересованная в этих душах, она загоняет плоты в такие места, где сплавщику легко утонуть (Матер. укр. етнол. II, стр. 42, Шухевич).

С водою связан большой ряд рыболовных запретов, рассмотренных нами выше (§ 35): у рыболовов явно сказалась тенденция умалчивать на воде обо всем том, что имеет отношение к лесному духу, причем диктуется это обстоятельство враждою водяного и лесного духов между собою. Аналогичные запреты на воду и на омовения применяются народами Алтая и Кавказа в присутствии духов болезней, для которых вода неприятна (см. § 152).

Вода соединяет человека с подземными духами, но в данных запретах имеются в виду, очевидно, не эти подземные духи, а дух-хозяин самой воды, — подобно тому как ласкательные названия рек «бабушкою», «матушкою», «теткою» (имя реки Обь переводят с языка коми: *тётка*) имеют в виду духов-хозяев отдельных водных бассейнов (см. §§ 69 и 77).

Вообще, словесные запреты в присутствии разных духов-хозяев — явление очень широко распространенное (см. § 69). У якутов запрещается произносить имя той местности, в которой в данный момент живешь или находишься: на это оскорбляется дух-хозяин данного урочища (А. А. Попов). В «Географическо-статистическом словаре» П. П. Семенова (т. V, стр. 288) находим имя одного якутского озера *Тылбас-Саибалах;* имя это означает: «переводчик находится в затруднении» (Пекарский. Слов. стлб. 2031, s. v. *сайыбалāх*); очевидно, переводчик не дал настоящего названия из опасения перед духом-хозяином данного озера (ibid.), и ввел в заблуждение исследователя. Для озера Мыандра у якутов имеется подставное имя: *Буор цiй* (ibid. стлб. 1653). Назвать родное озеро просто озером, *küöl,* якуты считают чем-то святотатственным: допускается лишь ласкательное или почтительное имя *äбä,* бабушка — одинаково для всякого родного урочища — озера, реки, родимой земли (Изв. Вост.-Спб. Огд., 28, 1897, № 4, стр. 247, С. В. Ястремский).

Монголы не произносят имена священных гор, находясь вблизи этих гор; в частности, они не произносят в таком случае имени священной горы Аджи-богдо, что на востоке Алтая, или опуская ее имя совсем или говоря просто: *наша богдо,* т. е. наша гора (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии,

II, прим., стр. 25); мало того, для проходящих по горе Аджи запретны также и имена тех животных, которые на этой горе не водятся, равно как и дерева березы, не растущей на той же горе (ibid.) В некоторых местностях Алтая местные турки запрещают женщинам называть ближние горы их собственным именем, а также и снимать вблизи горы свой головной убор (Н. П. Дыренкова).

Таким образом, нахождение вблизи духа-хозяина горы, реки, воды, огня, дороги и т. п., т. е. близкое присутствие духа создает обстановку, благоприятствующую словесным запретам, их появлению и развитию. Запреты на имена болезней больше всего соблюдаются во время эпидемий или при больном, т. е. опять-таки в присутствии духа болезни.

Мы склонны думать, что и запрет на имена властителей (см. § 189) имеет эту же психологическую основу: властитель считается представителем или даже заместителем демона, божества, и к нему относятся с соблюдением тех же самых предосторожностей, как и к духам.

§ 106. Ниже мы увидим, что срок многих сезонных словесных запретов падает на святки (§§ 117, 128—129, 133). Так, запрет слов: *волк, мышь, ястреб, воробьи,* у разных народов Европы падает именно на период святок.

Белорусы во время святок называют головню не обычным словом *галуза,* а подставными словами: *кура́вка,* т. е. курящаяся, — чтобы летом в ячмене и пшенице не было головни и чтобы молния не сожгла этих хлебных злаков (Никифоровский. Приметы, стр. 228), или *золотушка,* — «чтоб предохранить рост ячменя от сорных и негодных трав» (Сборн. II отд. Акад. Наук, 41, 1887, стр. 51, П. Шейн, Матер. для изуч. быта и языка русск. насел. Сев.-зап. края). Последнее название явно имеет в виду огненно-золотой цвет раскаленных углей. «У белорусов же известен параллельный запрет действия: запрещается на святках выбрасывать головни из печи; нарушение этого запрета также влечет за собой появление головни в посевах» (Юл. Крачковский Быт зап.-русск. селянина, 168; ср. Романов. Белор. сбор. VIII, 300).

У украинцев широко распространен святочный («на кутю», главным образом 24 декабря) запрет слова *мак.* Кто произнесет это слово (или кто увидит в этот день семена мака), на того нападут блохи — «крупные как мак». Одновременно и с тою же целью запрещается в этот день есть мак до ужина (Gustawicz, 277), а также кропить водою земляной пол в хиже (Гринченко. Из уст народа, стр. 32; Матер. укр. етнол. III, стр. 55; о воде: Жив. Стар. 1895, стр. 504). Сравнить еще украинский же запрет бить в Рождество Христово блох: иначе они летом будут очень кусать (Чубинский. Труды экспедиции, I, стр. 68). Здесь известное уже нам

(§ 11) стремление человека жить в мире с животными, чтобы избежать мести с их стороны, лишь ограниченное рассматриваемым нами сроком святок. Вместо *мак* говорят: *затірка*. По тем же соображениям у украинцев в святой вечер запретно слово *гречка*. Еще запретно обычное украинское название лука: *цебуля*, произнесение коего 24 декабря вызывает появление втечение ближайшего года крупных как лук нарывов; лук в этот день украинцы называют: *закришка* или *заправа* (Gustawicz, 219 и 280).

В запрете мака бесспорен явный отзвук магического мировосприятия: черные зерна мака вызывают, по закону гомеопатической магии, черных блох; но срок запрета естественнее всего объяснить тем, что во время святок человек окружен духами. У белорусов вполне аналогичный святочный запрет связан не со словом *мак*, а со словом *много:* возвращаясь в день Рождества Христова из церкви домой, белорусы не должны произносить слова *много*, — иначе летом будет много блох (Никифоровский. Приметы, стр. 226). Здесь магическая связь основана не на сходстве предметов, а на созвучии выражений: много *x* — много блох.

Святки одновременно являются известным сезоном гаданий; по якутскому поверью, возможность святочных гаданий, вполне обусловливается присутствием на земле духов sülükün'ов, которые к этому времени выходят на землю из воды (Кулаковский. Матер., стр. 44).

Для святок, как для срока разных запретов — словесных и иных, может быть еще и иное объяснение, которое нам представляется менее вероятным. Святки близки к зимнему солнцевороту, а подобные переломы в природе первобытный человек признает моментами, полными какой-то таинственной силы. Для момента начала весны это последнее объяснение более вероятно: этот момент начала весны также сопровождается словесными и иными запретами.

§ 107. При весеннем прилете журавлей украинцы не называют этих птиц их обычным именем, а употребляют подставное слово: *веселик*, буквально: веселящий. Если же назвать обычным именем *журавель*, то будешь целый день *журитися*, печалиться; напротив, назвав веселиками, проведешь весь год весело (Nowosielski. Lud ukraiński, II, 127; Драгоманов. Малор. нар. предания и рассказы, стр. 8; Чубинский. Труды экспедиции, I, стр. 62). Гринченко (Из уст народа, стр. 17) приводит это же поверье, но контаминированное с теми детскими заклинаниями, о которых мы говорили выше (§ 9). При виде летящих весной журавлей им говорят: «*Веселок*, колесом! перевяжи дорогу красным поясом!». Журавлям это нравится, и они начинают кружиться над головою сказавшего. Напротив, если назвать их в это время обычным именем *журавель*, то они не любят (ср. Gustawicz, 185).

Весенний украинский запрет имени журавля тесно связан с созвучием слов: *журавéль* ассоциируется с *журúтись* «печалиться»; *весéлик, весéлóк* — с *веселитися*. Это обстоятельство уже выдает сравнительную новизну запрета, явно связанного с отдельным украинским языком, поскольку в других языках такого созвучия нет. Но психология, лежащая в основе срока запрета, древняя. Те же украинцы, в тот же момент весеннего прилета журавлей, берут, не сходя с места, руками землю; эту землю потом сеют вместе с просом, и она способствует лучшему урожаю (Этногр. Обозр. 1897, 2, стр. 42, о Купянском у.).

Когда весною летят из теплых стран дикие гуси, великорусы и украинцы спешат взять в этот момент пук соломы и положить ее в гнезда своих домашних гусей; в таком случае вывод молодых гусят будет счастливым и удачным (Этногр. Обозр. 1900, 4, стр. 117; Матер. укр. етнол. VI, стр. 197); иногда эту солому предварительно кидают летящим диким гусям, предлагая ее им на гнездо (Gustawicz, стр. 127).

Если при виде первой весенней ласточки бросить горсть земли на огородную грядку, сказав притом: *кроп сею!* то на этой грядке вырастет действительный укроп (Максимович. Дни и месяцы украинского селянина, Сочинения, II, стр. 465). Белорусы Вилейского у., увидев первый раз весною аиста или дикого гуся, произносят: «На тихое лето, на буйное жито, а нам на доброе здоровье!» и завязывают в этот момент узел на поясе, сохраняя его, как противолихорадочное средство: в случае заболевания лихорадкою, достаточно такому человеку развязать этот узел, чтобы избавиться от болезни (Юл. Крачковский. Быт зап.-русского селянина, стр. 193).

Владимирские великорусы первого шмеля ловят и живым кладут в кошелек для счастья — чтоб деньги велись (Этногр. Обозр. 1914, 3—4, стр. 129, Г. К. Завойко). Гуцулы первой весенней ласточке передают свои веснушки (Gustawicz, 130). Они же первую увиденную весной жабу называют: *панна,* чтобы она ответила им комплиментом же: *тай ти панна!* Кроме того, при этом нельзя сказать о жабе, что она *скáче,* а нужно сказать: ходит; при нарушении этого последнего запрета сделаешься хромым (Матер. укр. етнол. XI, стр. 36), откуда можно заключить, что и ответный комплимент жабы-панны также осуществляется на деле.

Армяне при первом кваканье лягушки лечат лихорадку (Сборн. матер. Кавк. 13, стр. 114); квакать же лягушки начинают, по великорусскому поверью, после первого весеннего грома (Этногр. Обозр. 1914, 3—4, стр. 131). При первом громе белорусы мешают (пересыпают) льняное семя, следствием чего бывает хороший урожай льна (Никифоровский. Приметы, стр. 110). Абхазы на Кавказе стучат при первом громе в кукурузники,

чтобы был хороший урожай кукурузы (Сборн. матер. Кавк. 38, 2, стр. 8). Украинки утираются в момент первого грома чем-либо красным — чтобы иметь румяное лицо (Матер. укр. етнол. VI, 197). Они же катаются в этот момент по земле, «чтобы не болеть водяною болезнью» (Булгаковский. Пинчуки, стр. 187).

Особенно широко распространено у восточных славян обыкновение кувыркаться при первом громе по земле через голову, чтобы не болела спина во время жатвы (Д. Зеленін. Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі, Етногр. Вісн. V, 1927, стр. 7). Местами это же самое обрядовое прикосновение к земле и с тою же профилактически-медицинскою целью совершается при виде первой весенней перелетной птицы — журавлей, скворцов и др., при первом кваканье лягушек, при первой весенней песне жаворонка, причем в последнем случае произносится заклинание: «тебе, жаворонок, петь, а моей спине не болеть!» (ibid.). Анализ последней категории обрядов привел нас к выводу, что в них, при обрядовом прикосновении к земле, соединенном обычно с некоторым насилием над землею, земле передается болезнь человека и от земли одновременно воспринимается та или иная сила — физическая сила для аграрных и иных работ, сила оборотничества (превращений) или сила для произрастания хлебных и иных растений (см. ibid., стр. 10).

Киргизы начинают с первой весенней грозы новый год и выполняют в момент первого грома обряды с возлиянием молока (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, II, стр. 91—92, ср. 44; IV, стр. 139—141).

Наш вывод из приведенных фактов такой: в момент наступления весны человек может получить от природы чудесную силу для разных своих целей — аграрных, медицинских и иных. Для получения этой чудесной силы человек должен выполнить те или иные обрядовые действия, иногда связанные с запретами. Изредка тут встречаем и словесные запреты, созданные повидимому поздно — по аналогии с запретами разных действий и по образцу некоторых весенних обрядовых актов. Не исключена возможность, что срок запретов связан в данном случае с представлением о прибытии весною большого количества духов, отсутствовавших втечение зимы — духов растительности и перелетных птиц.

§ 108. Народные верованья знают еще и иные моменты, когда природа также как бы раскрывает человеку свои таинственные и чудесные силы. Таков момент, когда «открываются небеса»: увидевший это крайне редкое явление должен высказать в этот краткий миг свое задушевное желание, и оно непременно исполнится сейчас же; у русских не мало рассказов об исполнении таким образом весьма неудачных пожеланий (Д. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 201). Необычную магиче-

скую силу слова в этот момент нужно объяснять присутствием высшего божества, которое обычно и смотрит, по народным представлениям, через раскрытое небо. Нечто подобное наблюдается и в купальскую ночь (Russ. Volkskunde, S. 370), с которой, повидимому, совпал древний праздник в честь духов растительности?

Словесных запретов, связанных с моментом наступления весны, нам известно очень мало. Кроме приведенного выше украинского запрета на имя журавлей, сюда можно отнести еще сербские запреты называть змею (§ 124) и ведьму (§ 188) втечение великого поста (Вук. Слов., стлб. 418; Мичатек. Слов., стлб. 327): на великий пост падают именно обряды, связанные с началом весны.

§ 109. Не трудно усмотреть аналогию между рассмотренными выше, полными необычной магической силы, моментами наступления весны, раскрытия небес и т. п. с одной стороны, и между сроками, известными у восточных славян под характерными названиями: «худой час», «лиха година», «черный день» и т. п. — с другой. В эти последние сроки легко и быстро сбываются всякие дурные пожелания, высказанные человеком, подобно тому, как в первые моменты сбываются добрые (или нейтральные) пожелания. Разница, повидимому, зависит от того, какие демоны присутствуют налицо — добрые или злые.

Белорус убежден в существовании таких минут, когда стбит только пожелать какого-либо несчастья другому, и несчастье это непременно постигнет злополучного (Этногр. Обозр. 1896, 2, стр. 115). Баба выругалась: «а пусть бы это место затопилось!», и на месте села образовалось озеро Свитязь (ibid., стр. 116). Такое же убеждение распространено и у украинцев, которые кроме того признают существование «черных дней»: всё худое, задуманное в такие часы и дни человеком, исполняется. Скажет человек, что конь издохнет, и конь действительно сдохнет; или кто-нибудь в шутку подумает, что он удавится, а удавится в самом деле; или купаясь подумает: «а что̀ будет, если я утону?!» — и в действительности утонет (Матер. укр. етнол. VI, стр. 195). Таких черных дней в году не мало (ibid.).

«В добрый час молвить, в *худой* помолчать!» эта и другие подобные стереотипные оговорки-заклинания, которыми так часто прерывает свою речь восточный славянин, имеют ввиду именно этот *худой час* или *лиху годину* (ср. § 98).

Гуцулы верят, что если при первой встрече весною с жабой сказать о жабе: *скаче,* а не ходит, то сделаешься хромым. Этнограф А. Онищук возразил против этого, что он не хром, хотя и не раз говорил о жабе: скаче; на это гуцулы ему ответили: «бо то, як у яку годину вимовити», всё зависит от того, в какой час сказать (Матер. укр. етнол. XI, стр. 36).

Вполне аналогичные поверья отмечены у черногорцев: «зли час», злой час, когда от одного упоминания какой-либо тяжелой и опасной болезни она приключается на деле (Ровинский. Черногория, II—2, стр. 542). И у якутов известна такая же вера в несчастные часы: если в этот час подумать что-либо дурное, хотя бы и без злого умысла — все равно исполнится (А. А. Попов); родившиеся в такой час всю жизнь бывают несчастными.

§ 110. Независимо от этих поверий, опасным считается ночное время, особенно полночь, а также полдень. По белорусскому поверью, вечером нельзя ни вспоминать покойника, ни оплакивать его: иначе он ночью к кому-нибудь придет (Опис. рукоп., стр. 355; Federowski. Lud białoruski na Rusi Litewskiej, III, стр. 274; Ad. Fischer. Zwyczaje pogrzebowe, стр. 245). Если в полночь кликнуть чорта, то он немедленно явится (Драгоманов. Малор. нар. предания, стр. 43). Русские на северном Кавказе избегают всяких неуместных разговоров про змей: иначе змея приползет; особенно же опасно говорить о змеях ночью (Сборн. матер. Кавк. 37, стр. 34, Востриков).

«Будь не к ночи помянуто!» (о злом, страшном; В. Даль. Пословицы, стр. 1040), «не к ночи, а ко дню!» (вспоминая покойника и т. п.), «не при ночі згадаючи!» (Труды общ. исслед. Волыни, V, стр. 64, Кравченко), — эти оговорки-заклинания должны предупредить дурные последствия ночных разговоров.

Представление об опасности полночи и вообще ночного времени едва ли не общечеловеческое, и объясняется оно прежде всего ночною темнотой. Русские сибиряки не сомневаются, что в полночь «нечистая сила везде, а как петух пропоет, она исчезает» (Г. Виноградов. Матер. для нар. календаря, стр. 3). Таким образом, и в этом случае мы сталкиваемся с присутствием духов, как с обстановкой, способствующей магической силе слова и словесным запретам.

§ 111. Полдень является не менее опасным, нежели ночь. Русские на Пинеге убеждены, что «самое худшее вспомянуть чорта в полдень»; чорт моментально является на полуденный зов человека. «Чтоб тебе чорт помог!» подумала одна местная женщина в полдень; помощь она получила, но потом неожиданно удавилась (Крестьянское искусство СССР, II, стр. 89—90, И. В. Карнаухова). Также и родительское проклятие, произнесенное в полдень, исполняется мгновенно (ibid.).

Белорусам черти являются в полдень и в полночь; от полуденных чертей летом больше всего бывает несчастий: купающиеся и рыболовы тонут, жнеи обрезывают себе руки серпами, путники и охотники теряют дорогу и т. п. (Романов. Белорусский сборник, VIII, стр. 286). «Черти полудни!

черти голодны! слопайте (съешьте) их!» такое шуточное заклинание зрителя ужасно пугает тульских купальщиков днем, и они моментально выскакивают из воды (Ал. Демидов. Жизнь Ивана, 1923, стр. 78). И у финнов, например у вотяков, полуденная или обеденная пора летом считается весьма опасною (Георги. Описание всех обит. в росс. госуд. народов, I, 1799, стр. 53). Украинцы запрещают говорить кому-либо в полдень и вечером о найденных птенцах или яйцах в гнезде диких птиц (Gustawicz, стр. 158).

Опасность полудня Фрэзер объясняет тем, что в это время тень человека самая короткая: по симпатической магии это сокращает и жизнь человека. У древних греков, судя по I идиллии Феокрита, было представление, что в полдень демоны отдыхают, почему их в это время опасно беспокоить; Пан спит в полдень, и в этот час нельзя играть на свирели (Религия и Общество, 1926, стр. 142). У народов северной Евразии подобных представлений мы не находим. В восточной Европе широко распространено верование в «полудницу», в которой не трудно разглядеть олицетворение солнечного удара (Russ. Volkskunde, S. 391). С этим верованием, повидимому, и связано у многих северноевразийских народов представление об опасности полдневной поры.

§ 112. Присутствие новорожденных младенцев и маленьких детей служит также обстоятельством, при котором особенно рекомендуются словесные запреты, т. е. очевидно магическая сила слова увеличивается.

Сербы при детях не произносят настоящее имя вещицы — демона, истребляющего ребят; употребляются вместо того подставные имена: *рдгула*, собственно: рогатая, и *крстача*, т. е. колода (Вук. Слов., стлб. 306 и 652). По украинским поверьям, при маленьком, особливо еще неокрещенном, ребенке нельзя вспоминать чорта; иначе он легко может похитить ребенка (мои записи в Купянском у. Харьковщины; Чубинский. Труды экспед. IV, 6; ср. § 101). Поляки не вспоминают при детях змею, разве только положив ребенку под язык филактерий чеснок (см. § 124).

При возвращении домой после крестин, с новоокрещенным ребенком, белорусские кум и кума должны быстро говорить между собою, чтобы и дитя стало скоро говорить; но при этом в своей речи кумы «должны избегать таких слов, которыми выражаются понятия — застоя, траты, страданий и проч.» (Никифоровский. Приметы, стр. 22).

О запретах произносить при детях имена животных: заяц (§ 54), жаба (§ 134) и лягушка (§ 135), равно как об якутском запрете названия детских штанишек (§ 80, стр. 130), мы говорим в другом месте. Белорусы Брестского у. запрещают называть детей *котятами, мышонками* и т. п., чтобы они не сделались от этого калеками (Матер. по этногр. Гродненской губ. 71); здесь, так же как и в некоторых запретах при детях слов: *жаба*

и *лягушка* (§§ 134—135), мы имеем уже случаи, где слово приравнивается к личному имени, лексическое значение которого имеет способность воздействовать на природу носителей этих имен (§ 194 и 218).

Ругать маленького ребенка (Г. Виноградов. Матер. для нар. календ. 3) или ругаться при нем (Чубинский. Труды экспедиции, IV, стр. 6) запрещается одинаково и украинцами и великорусами в Сибири; очевидно, первоначально тут имелась в виду брань с упоминанием чорта (о которой см. § 101).

Маленькие дети, равно как и мать их, роженица, легче поддаются действию «уроков» и дурного глаза, нежели прочие люди (Никифоровский. Приметы, стр. 33; M. de Weydenthal. Uroczne oczy, 1922, стр. 16—17). Русские на р. Тереке, исходя из соображения, что сказать дитяти какую-нибудь похвалу — значит сглазить его, вместо «здоровый ребенок» говорят: *больной;* вместо «красивый» — *дурной;* вместо «трудолюбивый» — *лентяй* (Сборн. матер. Кавк. V, I, стр. 206, П. Семенов). Из боязни «уроков» русские в восточной Сибири не показывают новорожденного младенца втечение первых двух недель посторонним (Бурятиеведение, 1928, № 1—3, стр. 138, А. Попова). У белорусов приходящие к родильнице в гости, ў прбвидки, и даже домашние, «не только не видят новорожденного, но даже часто не знают, мальчик или девочка родилась: спрашивать об этом не позволяется» (Никифоровский. Приметы, стр. 16).

В поверьях многих народов не трудно рассмотреть воззрение, что появление на небе молодой луны также благоприятствует магической силе слов. По крайней мере, увидев в первый раз молодую луну, обычно высказывают разные пожелания; например, сербы в таком случае говорят: «Здрав здрављаче, весељаче! Венац ти на главу, а мени здравље и веселье у кућу!», т. е. венец тебе на голову, а мне здоровье и веселье в дом. Или: «ја пун, ти празан!» — я полон, ты пустой (М. Милићевић. Живот срба сељака, 1894, стр. 60). Правда, с луной у многих народов связаны разные верования и иногда культ; т. е., в некоторых случаях тут имеется представление о присутствии божества. Но тот факт, что заклинания обычно произносятся только при молодой, новорожденной, луне, можно объяснять и тем, что в молодой луне видят новорожденного младенца.

§ 113. К детенышам животных применяются аналогичные запреты. Витебские белорусы называют маленьких котят не иначе, как *князьями* или *князьками;* если же их называть котятами, или мышами, то их непременно съедят старые коты (Записки сев.-зап. отд. Геогр. общ. I, стр. 209, В. Иванов). Якутское поверье гласит: о кошке нельзя говорить, что она сукота (беременна); иначе у ней может потеряться зародыш (Э. Пекарский

и Н. Попов. Среди якутов. Очерки по изуч. якутск. края, II, 1928, стр. 42). Ср. §§ 116 и 37.

§ 114. По поводу последнего цикла приведенных запретов, связанных с новорожденными и с маленькими детьми, нужно вспомнить, что акт родов, по воззрениям первобытных народов, оскверняет все окружающее и в первую очередь ребенка и родильницу. Нечистое же, с точки зрения анимистического миросозерцания, тем и отличается от чистого, что привлекает к себе злых духов и вполне доступно этим злым духам. Сравнить также славянских «урисниц» — духов, являющихся к новорожденному для назначения его будущей судьбы, якутскую аjы̄сыт и иных духов-покровительниц роженицы; турецкую албасты и славянскую вещицу, истребляющих или обменивающих новорожденного, т. п. Таким образом, есть все основания связывать и этот цикл запретов с присутствием духов.

Акт родов облекается весьма строгой тайной, нарушение которой, по народным воззрениям, увеличивает родовые муки роженицы (ср. Russ. Volkskunde, S. 291). Момент родов тщательно скрывается, как от людей, так и от злых духов. Словесные запреты помогают этому, способствуя тайне события.

На Полтавщине «роды обыкновенно именуются в народе *случаем*» (Опис. рукоп. III, стр. 1099); характерно, что уральские казаки тем же словом *случай* называют свадьбу (Мартынов. Слов., стр. 43), которую тоже очевидно окружают некоторою тайною.

О совершившемся акте родов восточные славяне чаще говорят также обиняками, особенно — приглашая на крестины кумовьев и священника. *Сломала ногу* — так выражаются о родильнице одинаково и белорусы и великорусы. Последние еще говорят о роженице: *в Москву съездила, с Москвы приехала* (Опыт обл. слов., стр. 58). В аналогичных белорусских выражениях вместо Москвы находим Ригу, причем первоначально тут имелась ввиду рига, овин, и только потом местами ее сменил город Рига: *приехала с Риги, поехала в Ригу, съездила* или *сходила в ригу*. Местом для родов избирается обычно нежилое помещение, у белорусов часто рига или овин, почему белорусы шутливо называют родильницу: *рижанка,* новорожденного: *рижаненок,* хотя бы роды произошли и не в риге, а например в бане или в жилой избе (Н. Никифоровский. Очерки простонар. житья-бытья в витебской Белоруссии, 1895, прим. 578). Еще белорусы выражаются о родах: *рассы́палась;* великорусы: *растряслáсь, распростáлась* или *опростáлась, раскýталась;* шутливо: *притотóнила, обручи спáли.* Непонятное великорусское выражение о родильнице: *оговорúла* (Этногр. Обозр. 1890, 3, стр. 93). Наиболее обычное в русском народе выражение о роженице: *принеслá* ребенка; если же ребенок родился вне брака: *при-*

вела́ ребенка; украинское: *нашла́* сына или дочь, *дітина нашлась*. О часто рожающей великорусы говорят: *таска́ет ребят*.

О моменте родов украинцы говорят: *упала в кут*, т. е. в угол; *ізліла́; бог дай гаразд* (Матер. укр. етнол. 15, стр. 95), *упала с печи* (ibid. 18, стр. 95). Самые роды зовутся по-украински: *злога, пологи*.

Новорожденного ребенка вятские великорусы называют местоимением среднего рода: *оно;* маленькое дитя, независимо от его пола: *мальчик*. Если родилась дочь, то на вопрос священника о поле ребенка отец его, тамбовский крестьянин, отвечает обиняком: «*сядь хорошенько*, батюшка!» (Архив Геогр. общ. 40, № 12).

У сербов-черногорцев запретно выражение о дитяти: *родилось;* вместо того говорится подобно украинцам: њему *се нашло* дијете, т. е. нашлось, или: *сам бацила, окотила се*, т. е. родила (Ровинский. Черногория, II—2, стр. 305). Глагол *родиться* сербы применяют лишь ко Христу (ibid.; Вук. Слов. стлб. 455 и 510), а о детях говорят: *побачило се, окотило се* (Вук, ibid.), т. е. употребляют глаголы, аналогичные русским выражениям о самках животных: *мета́ть, коти́ть*. Якуты вместо рожать говорят: сидеть, садиться, *olor*, и якутские женщины рожают действительно сидя (Пекарский. Слов. стлб. 1819).

§ 115. Беременную женщину русские, подобно прочим славянам, чаще всего называют: *тяжелая, в тя́гости ходит*. Но есть не мало и иных выражений, которые являются отчасти, возможно, подставными словами, т. е. свидетельствуют о словесных запретах. Великорусские выражения: *с бро́хом, вместя́х* (т. е. вместе с ребенком), *не проста, брюхата, в интересном положении, в ку́че, на сно́сях, курея́;* белорусские: *пры сабе* (Federowski. Lud Biał. I, стр. 296); украинские: *огрі́дна, вереміна, на этих днях, на злогах* и др. (Шухевич. Гуцульщина, III, 1; Матер. укр. етнол. 18, стр. 94).

Сербы называют беременную: *те́шка*, т. е. тяжелая; *тру́дна, тру̏хла, бре̏ћа, здје̏тна, самодруга*.

§ 116. Наконец, у украинцев есть и еще один срок, когда особенно опасно проклинать кого бы то ни было: проклятие сейчас же исполнится; это — праздник 6 ноября, так называемое *Михайлово чудо* (Шухевич. Гуцульщина, IV, стр. 266). Это христианский срок, объясняющийся легендами, связанными с этим праздником; легенды большею частью описывают печальную участь лиц, нарушающих работою святость этого праздника. Самое имя праздника: *чудо* должно было способствовать вере в возможность чудесных событий. Но этот чисто христианский срок магической силы слова возник, конечно, по аналогии с более древними сроками, рассмотренными нами выше.

Наш общий вывод тот, что магической силе слова больше всего благоприятствует присутствие духов. Даже и момент начала весны (§ 107) мы склонны объяснить, по аналогии с иными сроками, присутствием вновь прибывших, после зимнего перерыва, духов растительности и духов-хозяев перелетных птиц. Это условие относится к обстановке произнесения слов; но есть еще условие, также способствующее магической силе слова, которое заключается в самом говорящем субъекте: это — сила присущей человеку мана или оренда, память о чем мы видим в поверье о людях, «поганых на язык» (см. § 96). Что касается колдовских слов, также обладающих особою магическою силою (§§ 97—98), то их связь с духами еще более тесная: они даются колдуну чертями в силу договора.

Наконец, благоприятные для проявления магической силы слов условия легко создаются в силу известных законов симпатической магии. Например, по белорусскому поверью, птенцов *(птушанят)* нельзя вспоминать во время еды; в противном случае их сейчас же съедят гады или муравьи (Сборн. II отдел. Акад. Наук, 41, 1887, стр. 18, П. Шейн. Матер.; ср. §§ 37 и 113). Здесь еда человека вызывает подобную же еду животными тех птенцов, о коих человек во время еды говорит.

Глава 11. Домашние и скотоводческие запреты на имена животных

§ 117: Волк, как демоническое животное; психологическая основа запрета на его имя; русские запреты. § 118: Словесные запреты волка у других европейских народов. § 119: Запреты на имя волка у финноугров; § 120: у турецких народов; § 121: у монголов и камчадалов. 122: Демонический характер змеи. § 123: Запреты на имя змеи у восточных славян; § 124: у прочих славян; § 125: у литовцев и народов Кавказа; § 126: у финноугров. § 127: Демонизм мыши. § 128: Запреты на имя мыши у восточных славян; § 129: у германских народов; у эстов и камчадалов. § 130: Летучая мышь. § 131: Ласка. § 132: Свинья. § 133: Хищные птицы. § 134: Жаба. § 135: Лягушка. § 136: Ящерица. § 137: Черепаха. § 138: Словесные запреты скотоводов. § 139: Молоко. § 140: Кастрация животных.

§ 117. Хотя волк также служит в известной степени объектом охоты, но взгляды на этого зверя и связанные с ним поверья резко отличны от изложенных нами выше (в I части) охотничьих поверий. Приходится думать, что большая часть этих поверий о волке возникла не на охоте, а в другой обстановке. Почти бесспорна крупная роль в этом деле пастухов и вообще скотоводов. Там же, где речь идет об охоте на волка, приходится думать о сильном воздействии на мировоззрение охотников позднейших влияний, развившихся первоначально вне охотничьей среды.

Во всех почти поверьях о волке ярко сквозит представление о демоническом характере этого животного — о тесной его связи с нечистою силою.

Чукчи считают грехом убивать волка с помощью железных орудий или свинцовой пули; разрешается убивать этого хищника только арканом

(Богораз. Матер., стр. 112). Русские предпочитают убивать волков деревянными дубинами; ружье, из которого убили волка, оскверняется и портится. Эсты верят, что грозить волку чем-либо железным бесполезно: он становится в таком случае еще ожесточеннее; вместо того надо бросить волку шерстяную принадлежность одежды, тогда он отпустит схваченную овцу (F. Wiedemann. Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, 1876, S. 450). Коряки на волков не охотятся — очевидно по религиозным мотивам (Сев. Азия, 1929, 3, стр. 108, Орлова).

С этими поверьями надо сравнить известное верованье о том, что нечистую силу и близких к ней существ обыкновенная пуля не берет. Восточные славяне стреляют в колдуна только медной или серебряной пулей: иная была бы бесполезна. В Индии еще Марко Поло (перевод Минаева, стр. 242—243) отметил поверье, что заколдованный не умирает от железа, убивают его палицами. Более чем вероятно такое предположение: табу убивать волка обычными охотничьми орудиями имеют в виду то обстоятельство, что среди волков преобладают оборотни и волколаки; если в волка превратился злой дух или колдун, то обычное орудие его не возьмет; если же это превращенный человек (см. Russ. Volkskunde, S. 396), то при ударе палицею и при поимке арканом он должен превратиться вновь в человека.

Менее понятен запрет убивать волка камнем, встречающийся, впрочем, много реже. Возможно, что он основан на том именно магическом умозаключении, о котором говорят эсты: если кидать в волка камнем, то он сделается еще свирепее и опаснее для человека, ибо сердце его окаменеет (Wiedemann, ibid. стр. 449). Белорусы местами верят, что камень — брат волка и вместе брат чорта (Этногр. Обозр. 1896, 2, стр. 142; ср. ibid. I, стр. 115, П. Демидович); здесь характерно установление родства между волком и чортом, причем под камнем нужно разуметь духа-хозяина каменистых местностей (у охотников камень — оберег от водяного: см. выше § 35).

Среди многочисленных поверий о волках едва ли не преобладают сравнительно поздние мотивы, распространявшиеся уже явно культурными путями. Таким мы считаем и тесно связанное с волком представление о волколаках. Еще бесспорнее новизна поверья о способности волка наводить гипноз на человека взглядом своих глаз. Плиний отметил это верованье в Италии, где тогда верили, что «взор волков вреден, и что у человека, которого волки увидят раньше (нежели человек волка), тотчас отнимается способность речи» (Natur. Historia, VII, p. 80). Теперь отзвуки этого поверья мы находим даже на крайнем северо-востоке Азии, у чукчей.

Галицкие украинцы верят, что волк может «заговорить» человека, волчица — мужчину, а самец — женщину; раз завороженный таким образом

человек при виде волка уже не может подать голоса. Заговаривает же волк, подойдя к человеку неожиданно — так, что его не заметили (Матер. укр. етнол. XI, 1909, стр. 24, А. Онищук). По эстонскому поверью, если волк увидит пастуха раньше, чем пастух волка, то волк отнимает у пастуха голос, и пастух не в силах звать на помощь (Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat. I, 1925, стр. 33, M. Eisen. Karjane). Это же поверье о гипнотическом воздействии волка на человека известно еще полякам, в Сицилии, в Норвегии и у некоторых иных народов Европы (M. de Weydenthal. Uroczne oczy, 1922, стр. 10; В. Клингер. Животное в античном и современном суеверии, стр. 238—239). Проникло оно и к чукчам, которые считают волка шаманом, наводящим на пастуха сон с помощью заклинаний (Богораз. Матер., стр. 26); чукотский волк-шаман наводит порчу также и на диких оленей, чтобы потом догнать их (ibid., стр. 18).

И в этих поверьях о гипнотизирующем воздействии волка на человека не трудно усмотреть аналогию между волком и чортом; так, например, белорусский чорт и белорусский колдун одинаково «пускают в глаза человека туман» (Этногр. Обозр. 1896, I, стр. 115, Демидович), т. е. опять-таки гипнотизируют человека.

Параллелизм, в народных поверьях, между волком и чортом идет дальше и приводит к полному их отожествлению. Так, пинские украинцы «считают волка нечистою силою» (Булгаковский. Пинчуки, 189). Белорусы верят, что волк сотворен чортом, а не богом (Демидович, там же, стр. 142); волки подчинены колдунам и исполняют волю этих последних (Этногр. Обозр. 1901, 4, стр. 136, Добровольский), так же, как и черти. Северновеликорусы убеждены, что в волка (равно как в змею, в щуку и в медведя) нередко входит чорт и вредит человеку (Архив Геогр. общ. X, № 54, Кибардин). По украинским поверьям, волки даже едят чертей (Чубинский. Труды экспедиции, I, 52). У чукчей отношение к волку такое же, как и к злому духу (Богораз. Матер., стр. 58).

У всех восточных славян, равно как у черногорцев (Ровинский. Черногория, II—2, стр. 542), у немцев и французов (Ермолов. Нар. сельскохоз. мудрость, III, стр. 261), у монголов (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, IV, стр. 132) и у многих других народов встреча с волком считается хорошим предзнаменованием. Поскольку это представление распространено также и у охотников, постольку нужно полагать, что леший считает волка своим, а не чужим и враждебным (ср. §§ 33, 86).

Имя волка запретно и не произносится у многих народов. Но в основе этого запрета лежит идея, совершенно чуждая охотникам: произнесение имени волка приглашает его явиться. Эту идею запрета выявляют и пословицы европейских народов: «про вовка помовка (промовка), а вовк

у хату», «ми о вуку, а вук те у овце» (Вук. Послов., стр. 3445), wenn man den Wolf nennt, so kommt er gerennt (о чем см. Rud. Meringer. Indogerm. Forschung. XXI, S. 313), lupus in fabula, lupus in sermone (история этих последних изречений у Otto Keller. Thiere des klassischen Alterthums in kulturgeschichtlicher Beziehung, 1887, S. 200).

Эта же самая идея лежит в основе словесных запретов на имена злых демонов, болезней, змей, и т. д. У нас нет оснований считать эту идею распространившеюся по Евразии культурным путем из Рима. Ввиду близости волка к нечистой силе, к его имени легко могла быть применена та же идея, что и к запретным именам злых духов.

Украинское галицкое поверье гласит: на святках негодится вспоминать волка — иначе будет плохо скотине (Матер. укр. етнол. III, стр. 59, М. Зубрицький). Если 24 декабря вспомнить волка, то он круглый год будет вертеться около скотины (ibid., стр. 53). Одна украинка, вместо обычного вечером 24 декабря заклинания: «вовче, вовче, за морьом ти вечерьа!» ошибочно произнесла: «вовче, вовче, прошу тя до вечирі» (к ужину), и этого было достаточно, чтоб волк пришел и съел у данной крестьянки поросенка (ibid. стр. 53).

Сравнить латышское поверье: кто желает увидеть в лесу волка, тому достаточно лишь сказать: «кум, кум! вот тебе табак со старым лаптем!» *Kum, kum, še tev tabaks ar veci vizi!* Волк тотчас же явится, причем ему необходимо что-нибудь дать: иначе он похитит овцу (Труды этногр. отд. VI, 1881, стр. 205: Ф. Трейланд. Матер. по этногр. латышск. племени). И здесь полное сходство в поведении волка и чорта (ср. § 170).

В подставных именах волка нередко также сквозит близость его к нечистой силе: украинское *поганин, поганец, дядько,* северновеликорусское *клятóй* служат одновременно подставными словами и для волка, и для чорта; *нехар, поганин* — общие подставные слова для волка и змеи, демоническое значение которой общеизвестно.

На Украине старые люди говорят, что не нужно называть волка *волком:* хотя бы вы произнесли его имя тихо, но он сейчас же откуда ни возьмись явится. Лучше назвать его: *дядько;* отсюда и поговорка: «про вовка промовка, а вовк у хату» (A. Nowosielski. Lud ukrainski, II, 141).

На Волыни украинцы «боятся произнести имя хищного волка, чтоб он им не мстил»; вместо волк говорят: *кýзка, поги́нец* (Этногр. сборн. Геогр. общ. I, стр. 296); в Пинском у.: *поги́нин,* что̀ собственно означает: язычник (Основа, 1861, октябрь, стр. 126, Мохранiца); гуцулы: *малэй,* в противоположность медведю, которого зовут: *великий* (Kaindl. Huzulen, S. 103), *тот малий* (Шухевич. Гуцульщина, I, стр. 22). Все эти украинские названия волка отмечены авторами как подставные; что же

касается дальнейших имен, то о связи их с запретом имени волка можно лишь предполагать; таковы: галицкое *нехáр*, собственно: пачкун; гуцульское *ґайда* (Матер. укр. етнол. XI, стр. 24, Онищук), т. е. плохая собака?; *флов* (Шухевич, там же, I, стр. 22) и карпатское (в Мармороше): *флигáн* (Сборн. учеников Ламанского, 1883, стр. 236); неизвестной местности и несколько сомнительное: *бáри* — волки (Пискунов. Словниця укр. мови, стр. 6).

У белорусов известно сходное с немецким сезонное табу имени волка во время святок. Чтобы волк не ел овец, белорусы Скидельской вол. Гродненского у. называют его на святках: *колядник* (рукопись А. Мышко в архиве Геогр. общ., среди бумаг В. В. Данилова). То же правило соблюдается и в Кобринском у. — «чтоб волк не съел поросенка» (Матер. по этногр. Гродненской губ., 1911, стр. 72). В Витебском крае оно соблюдается только в первый день Рождества Христова — «чтоб волк не вредил в свое время» (Никифоровский. Приметы, стр. 228). Но если Витебский белорус ошибочно примет волчий вой за голос колядующих и скажет про волков: «это, вероятно, колядники поют», — то у него летом волки будут уносить всякий скот (ibid.). Витебское же поверье еще гласит: если в день Рождества Христова назвать камни «голубями» и тут же сряду упомянуть волков под именем *колядников*, то волки станут грызть камни и оттого переведутся (ibid.).

Еще у белорусов известно подставное имя для волка, уже независимо от сезона: *пустыня* (Архив Геогр. общ. 38, № 14, о Рославльском у.); при встрече с волком смоленские белорусы говорят: «ну, иди, *пустыня*, своей дорогой» (Жив. Стар. 1901, стр. 135, Добровольский).

У всех восточных славян употребительно в качестве названия для волка слово *зверь*: украинское *звір* (Чубинский. Тр. эксп. III, стр. 31; Гринченко. Слов. II, стлб. 132), *звірак* (Шухевич. Гуцульщина, I, стр. 22), *крутая звір* (Archiv f. Slav. Philologie, 37, 1920, S. 489, Kr. Bulat). У белорусов: *звярье* — волки (Архив Геогр. общ. 38, 14, о Рослав. у.; И. Носович. Слов. белор. наречия, 1870, стр. 200). У великорусов слово *зверь* употребляется, явно эвфемистически, для названия волка и медведя одинаково (Опыт обл. слов. стр. 69; Васенцов. Вятск. слов. стлб. 88; Архив Геогр. общ. 41, 46 и др.); по словарю Даля (IV, стлб. 1242), в Новгороде волка называют: *худой* зверь, с чем ср. название *худым* чорта (§ 174). Миддендорф отметил, что на севере Сибири русское слово зверь всегда означает волка, а в горах южной Сибири, где волков нет — только северного оленя (Путеш. II, стр. 824); но в Томском крае *зверь* — волк (Труды Томск. краевого музея, I, 1927, стр. 83). В Пензенской губ. *зверье* — волки (Опыт обл. словаря, стр. 69).

В древних русских памятниках, например в Поучении Мономаха и в Слове о полку Игореве, волк часто зовется: *лютый звѣрь*. Название волка зверем обычно и у других славян — сербов и поляков, а также у литовцев.

Сѣрый, украинское *сірий* (Номис, Українські приказки, стр. 272, № 13889) — тоже очень обычное название для волка; у великорусов еще и *серыш* (Жив. Стар. 1893, 3, стр. 386, о Череповецк. у.). Сравнить украинское *сірма́н, сірома́н* — «серый волк»; *сірома́н, сірома́нець* — эпитет волка (Гринченко. Слов. IV, стлб. 128), где нужно думать о применении к *сіро́ма* — бедняк. На сближение этих двух слов некоторый свет может пролить белорусское название для бешеного волка: *стра́дник божий*, т. е. страдалец (Опис. рукоп. стр. 142); сочувствие волку, как голодному страдальцу, объясняется широко распространенным верованием, что среди волков много превращенных людей (ср. Russ. Volkskunde, S. 396).

У великорусов на Вятке известно характерное название для волков: *клятые* (Зеленин. Великор. сказки Вятск. губ. стр. 195, № 59), т. е. проклятые (ср. название чорта: *проклятый*, § 173). Лопари говорят о волке, что он проклят (Харузин. Русские лопари, стр. 204).

У великорусов (Мартынов. Слов. стлб. 6; Опыт обл. слов. 40; Мотовилов. Симбирск. молвь, стр. 16, и др.), равно как и у белорусов (Носович. Слов. стлб. 26) широко распространено название волка: *бирюк*, словом, взятым из сев.-турецкого *bürі, bürü* (Berneker, EW, S. 57); значение этого же слова «медведь» (в Опыте обл. слов. стлб. 40, как симбирское) остается под большим сомнением.

Великорусское же боровическое *лы́кась*, с значением волка (Дополнение к Опыту обл. слов.), быть может, восходит к греческому *λύκος*; пути возможного заимствования не ясны: или через искусственные условные языки торговцев и иных социальных групп, где струя греческого языка сильна (ср. язык офеней, самое имя которых связано с греческими Афинами), или через греческое духовенство в древней Руси. Рядом у великорусов известно полубранное *ло́кас* (Урал) — лодырь, бездельник, встречающееся и в форме: *лы́кас* = лентяй, шалун (Дополнение к Опыту обл. слов., Осташк. и Псков. уу.).

Почетное русское название волка: *Тимофеевич* (Дриянский. Записки мелкотравчатого, 1883, стр. 144) — редкое и новое; ласкательное *куманёк*, обычное в сказках, аналогично наименованию лисы *кумой* (см. о том §§ 51 и 118).

§ 118. Сербы избегают вспоминать волка, а при невольном воспоминании применяют особые профилактические меры. Обычное имя волка сербы боятся произносить, заменяя его подставными: *каменик, звер* (В. Чајка-

новић стр. 153), *zvjerac* (Archiv für Slav. Phil. 37, S. 489, Bulat). Подставным же, повидимому, именем для волка служит и сербское *кӯрјдк* (Мичатек. Слов., стлб. 255), которое надо сравнить с бранным восклицанием: *кӯрја!* (ibid.).

Поляки эвфемистически называют волка словами *gad,* т. е. собственно: пресмыкающееся, гадина; *robak,* т. е. червь (Bystroń, стр. 513; Archiv f. Slav. Phil. 37, S. 489, Kr. Bulat); *zwierz,* зверь (ibid.); *Jakubek,* Яша (Bystroń, стр. 513). Польские охотники: *pies dziki,* дикая собака (Kr. Bulat, ibid., стр. 490); у чешских охотников также: *pes* (ibid.).

По немецкому поверью, волколаки (Werwölfe) проявляют свою деятельность преимущественно на святках, а потому во время святок нельзя называть волка его собственным именем, а только: *das Gewürm,* черви, или *Ungeziefer,* гадина; в противном случае разорвут волколаки. Один немецкий крестьянин даже своего пастора, носившего фамилию Wolf, волк, назвал в эти дни: *Herr Ungeziefer* (Wuttke, § 408, S. 278).

Мекленбургские немцы называют волка и лису: *vaddermann,* кумовья, на основании чего R. Riegler справедливо заключает, что здесь был подобный ирландскому обычай приглашать волка кумом к своим детям (Wörter u. Sachen, IV, S. 176). В Ирландии XVII в., в связи с таким обычаем, волка-кума называли: «милый христианин» и молились за него богу. Сравнить французское название волка в департаменте Côtes-du-Nord: *compère quette grise,* кум серая лапа (цитую по статье R. Riegler'a, ibid.), русское название волка: *куманёк,* и латышское *kum,* кум, употребляемое лишь в специальном случае, когда волка приглашают явиться (Труды этногр. отд. VI, стр. 205, Трейланд).

Еще немецкое подставное слово для волка: *Untier,* чудовище (H. Schulz, Frühneuhochdeutsche Euphemismen, 1908); древнее северногерманское *vargr,* собственно: злодей.

Литовцы Шавельского у., запрещая называть волка своим именем, зовут его подставным словом: *miškinis šuo,* лесная собака (Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197, Янулайтис). По свидетельству Юцевича (Litwa, стр. 141), литовцы, чтобы не прогневать волка, называли его вместо обычного имени wilkas, подстальным *laukinis,* полевой; причем не говорили: волки воют, а почтительно: *laukinis'ы поют.*

Еще чаще литовцы называют волка: *žwĕris,* зверь; литовское название звезды hesperus *žwĕrinnĕ* связывают с этим названием волка: с восходом этой звезды, по литовскому представлению, волк выходит на ловлю (Ф. Буслаев. О преподавании отечественного языка, II, стр. 269).

В латышском языке имеется ряд особых названий для волка, употребляемых больше шуточно; это: *snōts,* зять; *mescha kungs,* лесной

хозяин, лесной начальник; *mescha lunkis,* кто крадется по лесным кривым тропкам (A. Bielenstein. Die Holzbauten u. Holzgeräte der Letten, II, S. 586).

Новогреки о. Скироса никогда не произносят имени волка, которого они очень боятся (Wachsmuth. Das alte Griechenland im neuen, 1864, S. 117).

Осетины, особенно старухи, называют волка не обычным его именем *birach,* а *даерӕдгм,* т. е. длиннохвостый (Сборн. матер. Кавк. XIII, 2, стр. 142, А. Кайтмазов), или: *кубыркус,* т. е. торчащие короткие уши (Юго-Осетия, I, стр. 208, Чурсин). А. Кайтмазов объясняет этот запрет тем, что осетинские женщины «считают неприличным для себя называть предметы, употребляемые в смысле ругательств»; но с таким объяснением нельзя согласиться. Правильнее объясняет Чурсин (ibid. стр. 208): «имя неразрывно связано с предметом; назвав, мы заставляем его явиться; поэтому осетины не называют по имени черта, змею и волка».

Абхазы называют иногда волков подставным словом: *абна ілҳааша,* т. е. животное, которое должно исчезнуть из лесу (Д. Гулиа, стр. 15).

§ 119. У эстов прежде наблюдался большой страх перед волками; ни один пастух не решался произнести имя волка, а пользовались вместо того эвфемистическими названиями (Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat, I, 1925, стр. 16 и 147, M. Eisen). Таковы: *võsavillem,* т. е. буквально: вышедший из кустарника Вильгельм; *pajuvasikas,* т. е. вышедший из ивняка теленок; *vanamets,* старый лес; *vanahall jne,* старый серко (серый) (ibid., стр. 16).

Эстляндский пастор Иог. В. Бэклер (Boecler) в конце XVII в. отметил, что эсты не называют волка его настоящим именем, а называют: *halkuub* (Hall kuhb), т. е. серый кафтан — чтобы волк меньше вредил (стр. 120). Издатель текста Бэклера, Ф. Р. Крэуцвальд приводит ряд таких эстонских прозвищ (Beinamen; точнее: подставных имен) для волка: *lambnik,* ягнятник, овчар; *pikhänd,* длинный хвост; *ono,* дядя; *mõtshat,* лесной козел; *ühelaine,* одноножка; *püha Jüri kutsikas,* щенок св. Георгия (J. Boecler. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten; mit auf die Gegenwart bezüglichen Anmerkungen beleuchtet von. Dr. Fr. R. Kreutzwald. S.-Petersburg, 1854, стр. 121).

В словаре Ф. Видемана находим и еще эстонские названия для волка, производящие впечатление подставных: *metsa-hall,* лесной серый; *metsaonu,* лесной дядя; *metsa-kutsikas,* лесной щенок. Самое эстонское литературное слово для волка: *hund* заимствовано с немецкого и означает собственно: собака; древнее эстонское имя для волка: *susi* (устное сообщение дерптского профессора Юлия Марка).

При неожиданной встрече с волком эсты говорят: *Külа-mēs,* pōl' tēd sulle, teine pōl mulle, что Ф. Видеман переводит: «*Кум* (точнее: земляк, сосед), одна половина дороги для тебя, другая половина для меня»; или: kāna sa oma tēd, mina lähen oma tēd, т. е. «иди своей дорогой, а я пойду своей» (F. Wiedemann. Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten, 1876, S. 449).

Вогулы называют волка именами: *uj,* зверь; *purne uj,* кусающийся зверь; *шеги* (Пермский край, I, Чупин; ср. Матер. по изуч. Пермского края, I, 1904, стр. 183).

Вотяцкое название волка *kijon* и комп (зырянское) *köin* мы склонны считать взятым из турецкого названия для зайца: *kojon.*

§ 120. У турецких народов шире всего распространено название для волка: *bürü, börö,* откуда заимствовано указанное нами выше русское *бирюк,* а также марийское (черемисское) *pire.* Кроме того, в казакском, казанско-татарском и чувашском языках волк зовется: *kaskyr, kačkyr,* а в уйгурском: *kurt,* откуда некоторые выводят самоназвание башкирского народа: *баш-курт.* Но казакским детям запрещается называть имя волка, так как иначе он нападет на стадо (Р. Карутц. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке, перевод, стр. 132). Сойоты в сезон охоты не называют волка обычным именем, а называют подставными описательными словами: *uzunkudruktych,* длиннохвостый; *uldrug,* воющий; *kukkarak,* синеглазый (Изв. Вост.-сибирск. отд., т. 34, 1903, № 1, стр. 36, Ф. Кон).

Качинские татары «на охоте называют зверей секретными именами»; волка: *узун-кузруж,* т. е. длинный хвост (Изв. Геогр. общ. XX, 1884, стр. 657, Н. Попов).

У якутов отмечено подставное слово для волка: *кутуруктāх,* имеющий хвост (Пекарский. Слов. стлб. 1271). Не исключена возможность, что и другое якутское название волка: *сйан,* собственно: плотоядное животное (ibid. стлб. 2190), было также подставным словом.

Турки Алтая «из чувства уважения к волку редко называют его обычным словом: *пӧрӱ,* а обыкновенно почтительными именами: *арату, окоjок, абɣаі,*» дядя (А. Анохин. Матер. по шаманству у алтайцев, Сборн. МАЭ, IV — 2, стр. 126, прим.). У алтайских турок, живущих в верховьях р. Кондомы, отмечено еще подставное слово для волка: *немчи,* собственно: мышь (Вербицкий. Слов. стлб. 211).

Из пяти чувашских названий для волка только одно *кашкыр* нужно признать настоящим, все же прочие производят впечатление подставных: *вурум-хӳре,* длиннохвостый; *токмак-хӳре,* хвост колотушкой (т. е. очевидно: толстый и несгибаемый хвост, с чем сравнить русское охотничье название волчьего хвоста: *полéно); токмак,* колотушка. Это последнее на-

звание волка Н. Золотницкий (Корневой чувашско-русский словарь, 1875, стр. 202) отделяет от предшествующего *токмак-хӳре* и видит тут намек на длину волчьих ребер, в силу чего волк не может сгибаться, а поворачивается всем корпусом. Но можно тут видеть простое опущение второго компонента сложного слова *токмак-хӳре*. Наконец, *Пигамбар-йытты*, Пигамбарова собака. У современных чуваш Пигамбар, имя которого возводят к персидскому *пейгамбарь* — пророк, считается покровителем домашнего скота. Аналогичное название для волка мы уже встретили выше у эстов: *püha Jüri kutsikas*, щенок св. Георгия. Поверье о св. Георгии, как о покровителе скота, которому волки служат в качестве собак, известно было еще грекам, распространено у русских и очевидно было известно эстам. А. Терещенко приводит даже русское название для волков: *юровые собаки* (Быт русского народа, VI, 1848; как многое у Терещенко, и это название сомнительно). И по немецким поверьям волк служит богу в качестве охотничьей собаки (Grimm. Mythol. S. 634). Якуты, по свидетельству Ксенофонтова (Бурятиеведение, I, 1928, стр. 283), называют волка *божья собака* и даже сын божий, *аныы-уола*.

§ 121. Среди монгольских народов буряты называют волков «небесными собаками» (Записки Вост.-сибирск. отд. I, 1, стр. 120, Хангалов), что нужно понимать в смысле собак, служащих небесным богам. Тункинские буряты на волков почти не охотятся, разве только случайно, отпугивая ночью от усадьбы, убьют одного-другого; быть может, пишет П. Полтораднев (Жизнь Бурятии, 1928, 10—12, стр. 41—42), тут отразилось религиозное почитание волка, как собаки бога Хангая, но сами буряты такого объяснения не приводят.

Камчадалы почитали волка рядом с медведем; из страха перед этими зверями, камчадалы, сталкиваясь с ними, не называли ни волка, ни медведя по именам, а только восклицали: беда! *sipang!* (G. Steller. Beschreib. S. 276; ср. Крашенинников, II, стр. 80).

§ 122. Еще ярче, нежели у волка, выражен демонический характер змеи. Демонизм обоих этих животных состоит не только в том, что это, употребляя известный термин В. Вундта, «животные-души», что в их образе видимы бывают мертвецы (Эту сторону в представлениях о змее и волке, как равно и о других животных, подробно рассмотрел В. Клингер. Животное в античном и современном суеверии, стр. 155 и сл., 216 и сл.). Русское народное воззрение весьма точно передает Н. Кибардин, который в 1848 г. писал о поверьях крестьян Слободского у. на р. Вятке: «в змею, волка, медведя и щуку нередко входит чорт и вредит человеку; этим животным крестьяне приписывают силу нечистого духа, а потому при виде, при встрече, даже при слухе о них крестьяне берут

своего рода суеверные предосторожности» (Архив Геогр. общ. X, № 54). Эти предосторожности автор, к сожалению, не описывает, но «при слухе» о змее и других названных животных они состоят, вероятно, в заклинаниях (в роде: «наше место свято!», «не к нам будь сказано!», «чур дико слово!», «на лес сказано!» и т. п.; ср. § 98) и в плевке, который признается оберегом.

Гуцулы «гадину уважають за нечисту силу» (Шухевич. Гуцульщина, I, стр. 23), т. е. змею признают нечистой силой.

В народных представлениях о змее мы сталкиваемся с двойственностью. Среди народов изучаемого нами круга почитание змей известно у народов Кавказа. У славян и особенно у литовцев некоторым почитанием пользуется уж. Змею восточные славяне признают носительницею всего злого. Убившему змею прощается 40 грехов (В. Иванов. Жизнь и творч. крестьян Харьк. губ. стр. 308; Жив. Стар. 1912, I, стр. 45, В. Демич. О змее в русской нар. медицине). При всем том, убивший змею может от этого заболеть (Гринченко. Из уст народа, стр. 378). У поляков и у белорусов известны представления о змее, напоминающие сказания о василиске: если змея смотрит на солнце, то солнце перестает светить — змея вытягивает из него своим взором всю силу (M. de Weydenthal. Uroczne oczy, 1922, стр. 10—11; Никифоровский. Приметы, стр. 200).

Только у гурийцев на Кавказе змея считается счастливой встречей (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 119). Русские (И. Михайлов. Хоз.-статист. очерки Астрах. губ., стр. 171), авары (Этногр. Обозр. 1910, I, стр. 161), дагестанцы (Сборн. матер. Кавк. 13, 2, стр. 154), дидои (К. Г. Данилина) и др. считают встречу змеи дурным предзнаменованием. Азербайджанские турки встречную змею убивают, половину ее бросают в одну сторону, другую половину — в противоположную, и тогда ждут удачи (Сборн. матер. Кавк., 5, стр. 129).

Шелководы Кавказа ни в коем случае не показывают шелковичных червей тем лицам, которые видели недавно змею: это было бы гибельно для червей (ibid., т. XI отд. 2, стр. 67).

Белорусы Смоленского края рекомендуют, при встрече со змеей, не убивать ее, а вежливо поздороваться; уничтожать же змей нужно заговором (Жив. Стар. 1908, 2, стр. 154). Змея знает не только человеческий язык, но и языки всех одушевленных и неодушевленных тварей (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 152, об нигилойцах); от змеи получают и люди способность понимать все языки (ibid., Чубинский. Труды экспед. I, стр. 210; Ровинский. Черногория, II — 2, стр. 489; Wuttke, § 468, и др.) — поверье литературного происхождения (см. выше § 11, прим.).

Среди подставных имен, употребляемых в замену запретного слова *змея*, мы встречаем не мало общих с подставными словами для чорта *(он, тот, худой, шишок),* с одной стороны, и для волка *(нехар, клятой, поганка, червь)* — с другой стороны. И это вполне естественно и понятно, поскольку и змея и волк одинаково сближаются с представителями нечистой силы.

§ 123. У украинцев в Галиции отмечен сезонный запрет обычного украинского слова для змеи: *гадина*. Во время великого поста раннею весною не произносят этого имени, заменяя его подставными: *она, тота, доўпа, чирвак,* т. е. червяк, *зимлíний чирвак.* Кто нарушит этот запрет, того скотина подвергается летом опасности со стороны змей (Матер. укр. етнол. XI, стр. 28, Онищук).

Кайндль отмечает у гуцулов в Карпатах пять названий для змеи, из коих он считает эвфемизмами (т. е., по нашей терминологии, подставными) два: *доўпа, доўпáнка* (Kaindl. Huzulen, S. 103). Мы склонны признать подставными также и иные гуцульские названия для змеи, а именно: *поганка, нехáр,* а также отмеченное Шухевичем (Гуцульщина, I, стр. 22): *софія. Нехáр* означает собственно: пачкун, неопрятный (ср. прилагательное *нехáрний* с этим значением), и одновременно служит названием для волка (Гринченко. Слов. II, стлб. 561). *Поганка* означает собственно: нечистая, языческая, восходя к латинскому *paganus;* то же слово, лишь с иным окончанием, *поганица,* известно у сербов как эвфемизм для змеи.

Не исключена возможность, что и украинское *жеретíя* (змея, лазящая по деревьям: Гринченко. Слов. I, стлб. 480) также подставное слово, собственное значение коего: обжора (ibid.); в словаре Памвы Берынды XVII в. этим словом назван журавль. К подставным словам можно относить и следующие названия для змеи: галицкое *та, что под пнем сидит* (Ермолов. Нар. сельскохоз. мудрость. III, стр. 393); украинское *шипотинник,* собственно: шипящий, — название для змея и для злодея (Пискунов. Словниця укр. мови, 1873, стр. 40).

В основе запретов змеиного имени лежит верованье, что названная своим именем змея явится, как бы на зов. Поверье русских колонистов северного Кавказа гласит: «всяких неуместных разговоров о змее необходимо избегать, — иначе приползет змея; особенно опасно говорить о змеях ночью, когда змеи свистят» (Сборн. матер. Кавк. 37, стр. 34, Востриков); в качестве названия змеи русские здесь употребляют, между прочим, калмыцкое слово: *муга* (ibid. стр. 83).

В. Г. Кравченко записал в Черкасском у. Киевщины следующий рассказ: один хлопец-пастух говорит своим товарищам в поле: «А что бы мы сделали, если бы сюда набрались гадюки?!» — «А мы бы их поуби-

вали!» отвечали те. Когда первый хлопец уснул, гадюка и лезет. — «Вот, говорили про гадюк — и одна уже здесь!» Стали ее бить. На следующий день один из этой молодежи говорит: «Вчера вспомнили про гадюк, а они и доселе не отстают от меня!» И хлопцы постановили: «кто вспомнит о гадюках, того бить: а то опять налезут!» (Труды Общ. иссл. Волыни, V, 1911, стр. 15).

У русских охотников на р. Лене в конце XVIII в. было запретно, в сезон охоты, среди многих других слов (§ 66), также и слово *змея*, причем подставным названием было: *худая* (Крашенинников, I, стр. 246). В наше время, великорусы Нижнеудинского у. в Восточной Сибири также не произносят в лесу слово змея, заменяя его словами: *головня́;* кто скажет: *змея,* к тому она и приползет (устное сообщение иркутского профессора Г. С. Виноградова). Слово *худая,* как название для змеи, сохранилось в Иркутской губ. (Опыт областн. слов. стлб. 251) и слово *худой* с тем же значением — в Повенецком крае на Выгозере, где «слово *змей* не произносят, как и в других местах слово *медведь*» (Г. Куликовский. Слов. стр. 130).

В том же Олонецком краю запретное слово *змей* заменяется подставным: *червь* (ibid. стр. 132), вполне аналогичное чему явление встречается в целом ряде самых различных языков: у поляков, у литовцев, у индусов: *kīṛā* = санскр. *kīṭa* «червь» вместо *sāṃp* = санскр. *sarpa* «змея» (Wörter u. Sachen II, S. 4, прим., Th. Bloch). Сравнить общегерманское слово *Wurm,* значение коего колеблется между «червь» и «змея» (F. Kluge. Etymol. Wörterbuch d. deutsch. Sprache, изд. 7, S. 500). Подобное же соединение значений «змея» и «червь» в одном слове отмечают еще в языках: осетинском — слово *khalm,* аварском — *boroh,* лакском — *schata;* сойотском, где название змеи *udzun gurt* означает собственно: длинный червь (Сборн. сведений о кавк. горцах, I, 1868, статья 5, стр. 13, Услар; Гр. Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, IV, стр. 753).

Ермолов (Нар. сельскохоз. мудрость, III, стр. 387) приводит еще русское название для змеи: *червь-шишок,* что̀ могло бы означать: передовой, старший червь? В Олонецком крае просто: *шишо́к* (Куликовский. Слов. стлб. 137).

Из русских названий для змеи явный характер подставного слова носит еще: *пога́ни́ца,* т. е. собственно: нечистая (Дополн. к Опыту обл. слов., s. v.), с чем ср. украинское и сербское имена змеи. Русские в Вологодском крае считают змей погаными и не любят о них упоминать (П. Засодимский. Из воспоминаний. В родном углу. М. 1908, стр. 84).

А. Мейе, анализируя индоевропейские слова для змеи, приходит к выводу, что все это эпитеты; в том числе не только славянское *гад* = гад-

кий, но и славянское *змея*, что Гирт переводит: земная. Другие названия змеи в индоевропейских языках означают, по Мейе: ползающая, зеленая, голая (A. Meillet. Quelques hypothèses, p. 287).

Таким же эпитетом змеи нужно признать и русское название змеи *казю́ля* — от глагола *кази́ть* (откуда — *ис-кажа́ть*), т. е. буквально: портящая, вредящая. В некоторых говорах слово это контаминировалось с *козу́ля, коза*, как русские называют рогатых существ вообще (ср. *козя́вка*); тут, очевидно, сказалось широко распространенная у всех славян легенда о том, что змеиная царица имеет золотые рожки, обладающие чудесною силою.

Неясным для нас остается русское областное (на Дону) название змеи: *ца́па* (Сборн. II отдел. Акад. Наук, т. 68, стр. 45, В. Соловьев); быть может, это ца́па, т. е. цапающая, хватающая?

У белорусов, подобно их соседям литовцам, было распространено почитание ужей. Оно нашло себе отражение также и в языке. Старое сообщение И. Боричевского (Народные славянские рассказы. СПб. 1844, стр. 122, прим.) гласит, что «литвин (т. е. белорус) об уже говорит: *скончался* или *умер*, и никогда не осмелится сказать: *издох*, потому что уж непременно отомстит за неуважение к его памяти» (Ср. подобное же словоупотребление о пчеле: § 88).

§ 124. У сербов находим аналогичный украинскому сезонный весенний запрет имени змеи. В основе запрета поверье: сколько раз во время великого поста назовешь змею ее собственным именем *змија*, столько раз увидишь змею в течение ближайшего лета. Подставным словом служит: *непомѐница* (Вук. Српски рјечник, стр. 418), т. е. та, кого не должно вспоминать.

Другие сербские подставные слова для змеи, уже не связанные с определенным сезоном: *пдганица* (ibid. стр. 516; Ровинский. Черногория, II — 2, стр. 486), т. е. нечистая: название, тожественное с украинским и русским; *позѐмуша*, т. е. пресмыкающаяся, по земле ползающая (Ровинский, ibid.; Мичатек. Слов. стлб. 414); *повѝкуша*, т. е. та, кто пятится, отступает назад (Ровинский, ibid.).

В Боснии змею, которая гонится за человеком и которая в других местах Сербии известна под названием: *поскок*, т. е. вскакивающая, называют эвфемистически: *непоскок*, невскакивающая (В. Чајкановић, стр. 160); т. е. здесь подставное слово приравнивается к личному имени, которое своим содержанием способно воздействовать на поведение называемого им существа (§ 194).

Диалектическое сербохорватское и словенское название змеи *kača* Э. Бернекер склонен считать эвфемизмом и выводит от сербского *ò-kačiti*

задевать, anstreifen (Berneker, EW, S. 465); с этим объяснением справедливо не соглашается Младенов (Русск. Филол. Вестн. 1914, 2, стр. 458).

У поляков есть обычай: если кому случится упомянуть змею в присутствии детей, то он кладет им под язык чеснок — известное средство-оберег (Wisła, VI, стр. 342; № 340); очевидно, упоминание змеи признается опасным для детей (ср. § 112); тот же запрет и тот же оберег применяются также в случаях когда речь идет об ужах (Gustawich, 172).

Змея и дракона поляки эвфемистически называют *robak,* червь (Archiv f. Slav. Phil. 37, S. 489), с чем сравнить приведенные нами выше названия змеи червем в русском, немецком, сойотском и в кавказских языках (§ 123).

§ 125. Литовцы запрещают называть змею ее прямым именем gyvãte, заменяя это имя эпитетами: *piktoja,* злая (Архив Геогр. общ. А. V, № 58, Дыдзюль из Вилькомирского у.); *ilgoji,* длинная; *margoji,* пестрая (Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197, А. Янулайтис из Шавельского у.). Подобно многим другим языкам (§ 123, ср. § 124), литовское слово для червя: *kirmìs, kirmėlẽ, kiĩminas* обозначают одновременно и змею (А. Юшкевич. Литовский словарь, III, 1922, стр. 126—127).

Осетины называют змею: *chiläg,* т. е. пресмыкающееся; назвать змею ее собственным именем значит заставить ее явиться (Юго-Осетия, I, стр. 208, Г. Чурсин).

В Гурии редко называют змею ее собственным именем; подставные слова: *проклятая; uhsenebeli,* то, что не следует называть; *mceravi,* ползущая (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 121—122). Поверье гурийцев гласит: если в обществе случайно зайдет речь о змее, то значит в ином месте одного или всех присутствующих хулят и ругают (там же, стр. 121).

Грузины Кутаисского у. избегают называть змею обычным именем *gweli,* заменяя его подставными словами: *unarsi, urtmuno,* безжалостная (устное сообщение студента А. Чиракадзе).

Абхазы летом, чтобы не видеть змеи, перестают называть ее обычным именем: *амать* , а называют подставным словом: *ahaza,* ползучая (Д. Гулиа, стр. 15).

§ 126. Эсты называют змею явно подставными словами: *pik,* длинная; *pik lind,* длинная птица (Boecler-Kreutzwald. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, S. 121).

Вогулы называют змею: *el'pin-uj,* святое животное (И. Остроумов. Вогулы, 1904, стр. 195).

§ 127. В полную противоположность змее и волку, мышь не представляет никакой опасности для жизни человека. Причиняемый ею вред

хозяйству, в смысле истребления запасов, для первобытного общества ничтожен или даже совсем отсутствует, например у охотников — поскольку первобытный человек крайне редко собирает запасы. Напротив, камчадалы и многие иные народы сами грабят богатые запасы съедобных корней и семян, которые запасают на зиму мыши в своих норах (G. Steller. Beschreib. S. 91). Несмотря на эту резкую разницу в отношениях к человеку, словесные запреты по отношению к змее и волку с одной стороны, к мышам с другой — весьма близки между собой. Близость их не только в общности психологических основ, но и в самых подставных словах; например, *гад, гадина* — общие для всех трех животных подставные слова в сезоны запретов. У болгар рядом с «волчьими праздниками» имеется и «мишин день» или «Мишлеци», «праздник на *поганци*» — праздник в честь мышей 27 октября; кто работает в этот день, у того мыши поедят все имущество (В. Качановский. Памятн. болгарск. народн. творч., стр. 14; Л. Каравелов. Памятн. нар. быта, стр. 263).

Сходство в отношениях человека к столь резко отличным одно от другого животным, как змея и мышь, объясняется демонизмом обоих животных, близостью их к нечистой силе. Мышь, прежде всего, «животное-душа» (В. Клингер. Животное в античном и соврем. суеверии, стр. 279 и 448). Это воззрение прекрасно сохранилось например у белорусов Витебщины, одна из примет которых гласит: если вечером внести в избу целый печеный хлеб и, недоеденный, оставить в избе на ночь, то над таким хлебом втечение всей ночи будут «здикацця» (надругаться, издеваться) души умерших предков, принявшие на этот раз образ мышей; если кошка поймает одну из таких мышей, то дому предстоят неисчислимые бедствия за гибель предка (Никифоровский. Приметы, стр. 97, № 660). По представлениям немцев, души часто являются в образе мышей (Wuttke, § 168).

Но в мышь и в крысу превращаются также оборотни и ведьмы (Ефименко. Матер. I, стр. 163). Вот почему у русских «мышь применена как бы к чорту»; она нечиста и оскверняет все, к чему только прикоснется или что обнюхает (ibid.; Этногр. Обозр. 1914, 3—4, стр. 131).

Подобно змее, но в противоположность волку, мышь считается у русских дурным предзнаменованием, предвещая несчастье (Ефименко. Матер. 175 и 189).

§ 128. У белорусов, так же как и у немцев, имеется сезонный запрет слова мышь. В Скидельской вол. Гродненского у. на святках запрещается называть своими именами мышь и волка — чтобы мышь не ела ржи, а волк — овец; первую называют в этот период времени: *пóспенка*, второго — *колядник* (Архив Геогр. общ., рукопись А. Мышко 1914 г.,

в бумагах В. В. Данилова). Подставное имя для мыши *по́спенка* мы переводим: кушающая поспу, т. е. крупу; если мышь ограничится истреблением одной крупы, то это для крестьянина безопасно, ибо запасов крупы крестьянин не делал: крупу мололи на ручных жерновах ad hoc, для каждого данного варева каши.

Витебские белорусы в день Рождества Христова называют мышей и крыс ласково-вежливо: *па́нночки,* чтобы те не вредили в свое время (Никифоровский. Приметы, стр. 228, № 1782). Во всякое другое время года они называют мышь и крысу также ласково: *кры́ска,* чем «желают, так сказать, задобрить зверьков, чтобы те меньше вредили» (ibid., прим. к № 223, стр. 14).

Русские в Туле «избегают называть нечистые предметы, причем крысу называют: *щепа*» (Архив Геогр. общ. 42, 49, рукопись А. Иванова 1850 г.).

Три русских названия для мыши подчеркивают нечистоту этого животного, и этим выдают свою природу подставных слов; это: *пога́нка* (Опыт обл. слов. стлб. 161; Опочка); *га́дина, гад* (Сбор. II отдел. Акад. Наук, 72, стр. 26, Волоцкий; Зеленин. Вятск. сказки, 211); *гнус, гнуси́на* (Опыт обл. слов. столб. 38; Сборн. II отдел. Акад. Наук, 83, стр. 124, Грандилевский; Кривошапкин. Енисейск. округ, стр. 45). Сравнить болгарское название крысы и мыши: *пога́нец* (Дювернуа. Слов. болг. яз. стлб. 1691).

Русское вологодское название мыши: *ши́ра* (Опыт обл. слов. стлб. 265) заимствовано от финнов-коми *šyr, šir,* ср. вотяцкое *šir* (F. Wiedemann. Syrjänisch-deutsches Wörterbuch, SS. 334 и 531); заимствование такого слова проще всего объяснить на почве словесного запрета (ср. § 85).

§ 129. Немцам известен сезонный запрет слова Maus, мышь, аналогичный приведенному выше белорусскому. По северногерманскому поверью, во время святок эльфы в виде мышей обходят дома; поэтому запрещается в это время называть мышей обычным именем, называют же их подставными словами: *Bönlöper,* т. е. *Bodenläufer,* бегающие по полу, и *Dinger* (Wuttke, § 168), что можно перевести по-русски словом: штучки, штуки (мн. от *Ding* — вещь).

В Швеции вообще избегают называть мышей обычным именем, пользуясь вместо того подставным названием: *маленькая серая* (A. Meillet. Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire, p. 288).

Эсты избегают называть мышей, чтоб они не вредили; подставное слово для мыши: *jõksjand,* бегающий (F. Wiedemann. Aus dem inneren u. äusseren Leben der Ehsten, S. 450).

Выше (§ 7) мы видели, что камчадалы, собирая съедобные корни из мышиных нор, говорили между собой на особом языке, чтобы скрыть содер-

жание своих разговоров от мышей. Притом, по свидетельству Штеллера (стр. 91), они «все вещи называли иными и чужими именами». Конечно, тут были подставные слова также и для мыши; но они нам неизвестны.

§ 130. Летучая мышь имеет не меньшее демоническое значение. Поскольку во многих языках она носит имя *мыши,* постольку запреты этого последнего слова касаются и ее. Но прямых свидетельств о том в нашем распоряжении нет. Русские имена летучей мыши производят впечатление подставных: *кожан, кожсница, ременница,* т. е. буквально: кожаная? Белор. *кисель* и *ночник* (Добровольский. Слов. стлб. 321 и 490). Олонецкое *ёлак* взято из языка вепсов, финское *yöleikko* (А. И. Погодин. Сев.-русские словари. заимств. стр. 23). Болгарское *прúлъпъ* (Дювернуа. Слов. 1910). Многочисленные видоизменения общеславянского *нетопырь: летопырь*, польск. *niedoperz, metopyrz,* быть может, имеют связь с запретом? (ср. § 58).

§ 131. Почти у всех европейских народов подставные имена носит ласка. По немецкому поверью, нельзя называть ласку по имени: иначе она будет преследовать человека и дуть на него; рекомендуется сказать ей: *schöns Dingel, behüts Gott,* красивая штучка, сохрани ее бог (Wuttke, § 170). У эстов запрещается называть ласку *(lahits, nirk)* в помещении, где имеется очаг или печь (см. выше § 104).

У европейских народов широко распространено сказание о превращении в ласку невесты или молодой дамы; в литературе греков V—VI века нашей эры уже находят следы этого сказания. Таким образом, это демоническое животное, оборотень; по народным представлениям, люди, прекратившие свое земное существование неудовлетворенными, проявляют потом особенно кипучую деятельность, а потому опасны для живых людей (ср. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 284).

Подставные имена для ласки находятся в явной связи с этим преданием о превращении в ласку молодой дамы или невесты; имена эти обозначают большею частью: невеста, невестка, барышня, реже: кума и т. п. Таковы: сербское: *нèвјестица,* т. е. невеста, сноха (Вук. Слов. стлб. 114); болгарское *невъстулка*, т. е. невеста, молодая женщина (Каравелов. Памятники нар. быта, 263); лужицкое *panienka,* барышня (Wisła, XII, S. 473); сербское *кȕма* (Милићевић. Живот срба сељака, стр. 69; Ровинский. Черногория, II — 2, стр. 480); немецкое *Schönchen, Fräulchen, Johannesbräutchen, Kaisertochter* и др. (О подставных именах ласки в европейских языках см. Wörter u. Sachen, II, S. 186 и сл.; IV, S. 173 и сл., R. Riegler; Archiv f. Slav. Phil. 37, S. 476, Kr. Bulat; Клингер. Животное в античном и соврем. суеверии, стр. 185).

§ 132. Из числа домашних животных словесный запрет отмечен для свиньи в осетинском языке (см. выше, § 84, стр. 131).

Кайтмазов объясняет осетинский запрет имен свиньи и осла тем, что осетинки-старухи «считают неприличным для себя называть предметы, употребляемые в смысле ругательств» (Сборн. матер. Кавк. 13, 2, стр. 142). Причина, разумеется, не здесь, а в том, что свинья, по народным представлениям, «личина чорта и колдуна» (Клингер. Животное в античном и соврем. суеверии, стр. 333). У охотников же имеются свои причины не произносить в лесу имя свиньи и других домашних животных: лесному духу-хозяину, враждующему с домовым духом, неприятно все то, что̀ имеет какое-либо отношение к этому последнему. Кроме тех домашних животных, которые названы нами выше в § 84, мы теперь имеем еще сведения о верблюде, имя которого также запретно для охотников во время охоты. Бурятское поверье гласит, что в тайге нельзя называть верблюда своим именем, а надо говорить: *горбатенькая шейка.*[1] В тайгу нельзя брать также и верблюжью шерсть: Хангай не любит и не пошлет охотнику хорошей добычи (П. Полтораднев. Пушной промысел в Тункинском районе. Жизнь Бурятии, 1929, № 1, стр. 103). К русским названиям свиньи, приведенным нами выше (§ 84, стр. 134), можно еще прибавить: *ско́голь* и *жи́жка* — местные названия поросенка (Опыт обл. словаря, 57 и 205), а также украинское *ри́нда, ринд*я (Гринченко. Слов. IV, стлб. 17), белорусское *дю́хман, дю́шка* (Добровольский. Слов. стлб. 206).

§ 133. Сезонный запрет на имена хищных птиц — ворона и ястреба — известен у белорусов Витебщины. Чтобы эти хищные птицы не вредили летом, их называют в день рождества Христова *голубями* (Никифоровский. Приметы, стр. 228); здесь мы опять сталкиваемся с приравниванием слова к личному имени, которое способно воздействовать на поведение и свойства своего носителя (§ 194).

У тех же белорусов и в тот же день находим вполне аналогичный запрет по адресу воробьев: их именуют в день рождества Христова словом: *слепцы* — с прозрачною целью, чтобы воробьи не видели посевов и не клевали их (ibid.).

Об охотничьих запретах имени ворона была речь выше (§ 83). В русских говорах встречаются заимствованные из чужих языков названия для ястреба, что так часто бывает в связи с запретами: олонецкие *габун* взято из карельского (Жив. Стар. 1892, 4, стр. 99); уржумское, на р. Вятке, *вара́ш* тождественно в коми-зырянским *varyš* «хищная птица»,

---

[1] Ср. местные русские названия верблюда: *тыме́нь* (Опыт, стр. 234), *бура́* (Даль Слов. I, стлб. 348), заимствованные от соседей, как и *верблюд*.

а это последнее Р. Штакельберг (Древности восточные, I, стр. 286) выводит из пранского языка; еще: *шуґу́й, шу́лик* (Опыт, стр. 268).

Подставные слова для орла отмечены у якутов, которые считают орла сыном грозного бога Хотоі Аjы̄. Настоящего имени орла *хотоі* якуты «не смеют произносить, называя его просто: *господин,* так что в некоторых якутских селениях даже совсем позабыто слово *хотоі*» (Кулаковский. Матер. стр. 96). Подставные якутские названия для орла: *тоjон,* господин, владыка; *тоjон кы̄л,* господин-птица; *улӯ кы̄л,* большая птица; *ӧрӱӧл,* заимствованное из русского языка (Пекарский. Слов. стлб. 1376, 2707, 2708). Вотяцкое название для орла *erdzi* Р. Штакельберг (ibid., стр. 287) считает заимствованием из пранского. — Ни якуты, ни буряты орла не убивают (Баторов-Хороших, стр. 51; Записки вост.-сибирск. отд. 1, 2, стр. 81).

Запретны еще имена птиц: журавля у украинцев весною (см. § 107), сороки — у русских рыбаков в Холмогорах (§ 83); подставное слово для этой последней *ве́кша,* народное и старое русское название белки, отмечено в значении «сорока» еще и в олонецком крае (Опыт обл. слов., стр. 33). Имя домашней птицы петуха было запретно у русско-сибирских охотников на соболя (§ 84, стр. 135).

Если цаплю (Ardea cineria) назвать: *панна цапля*, то она ответит: żebyś do śmerci panował! будь паном до смерти. Если же сказать просто: *цапля*, то получишь ответ: żebyś' do smerci stał jak czop! до смерти оставайся болваном! (Gustawicz, стр. 125).

§ 134. Разнообразие древних имен жабы в индоевропейских языках А. Мейе склонен объяснять влиянием словесных запретов (Quelques hypothèses, p. 288).

По сербским поверьям жабу нельзя называть при малых детях так же, как и волка; нечаянно произнеся слово *жаба,* необходимо принять особые профилактические меры — потянуть за уши детей, иначе у них будут болеть уши (М. Милићевић. Живот срба сељака, стр. 197, изд. 2). Русины в Подкарпатье также не произносят слово жаба при маленьком ребенке; при нарушении этого запрета ребенок захворает болезнью, известною под именем: подъязычница; для предупреждения этой болезни ребенку под язык кладут чеснок (журнал «Подкарпатская Русь», IV, № 9, стр. 219; Gustawicz, стр. 183). Подставным словом для жабы служит в этом случае: *порхавка,* т. е. прыгающая, скачущая (журнал «Zlatá Praha», IV, 1887, № 9, Řehoř; сообщил мне П. Г. Богатырев).

Гуцулы, увидев впервые весною жабу, называют ее подставным словом: *панна* (ср. § 10), причем запрещается в этом случае говорить о ней: *скаче,* а можно сказать лишь: *ходит* (Матер. укр. етнол. XI, 36; ср. выше

§ 109). Украинцы же в качестве подставного слова вместо запретного *жаба* употребляют: *веселуха;* тогда «свет ему будет так же весел, как она весело квакает»; когда кто-то назвал ее жабой, она ответила: żebyś do wika żebrał! до смерти будь нищим! Gustawicz, стр. 183). Украинцы-пинчуки и белорусы запрещают называть жабой маленького ребенка, пока ему не исполнился год; при нарушении этого запрета ребенок вырастет горбатым (Булгаковский. Пинчуки, стр. 188) или не будет расти (Матер. по этногр. Гродненской губ. стр. 71). В этих последних запретах прекрасно отразилось народное поверье о том, что вместе с именем или кличкою человек получает свойства прежнего носителя данного имени (см. § 193).

У литовцев настоящее имя жабы *rupūže* запретно; подставное слово: *piktvarlė* худшая лягушка (Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197, Япулайтис о Шавельском у.).

Жаба считается дурным предзнаменованием, несмотря на то, что она часто считалась символом женской плодовитости, и вотивные приношения при бесплодии часто имели форму жабы. По украинскому поверью, если жаба пересечет дорогу, то случится неудача в пути (Гринченко. Этногр. матер., II, стр. 9). Взгляд жабы имеет дурное воздействие на человека (M. de Weydenthal. Uroczne oczy, s. 11). Образ жаб часто принимают чародейки (ibid.), и у галицких украинцев мы находим одно и то же название для жабы и для колдуньи: *босóрка* (Гринченко. Слов., стр. 90); колдунья одновременно зовется еще: *босоркáня*. Вообще, жаба ярко выраженное хтоническое животное — гораздо в большой степени, нежели лягушка. В народе строго отличают жабу от лягушки, что необходимо делать и этнографам, вопреки В. Клингеру, который объединяет поверья о двух этих животных (Животное в античн. и соврем. суевер., стр. 200 и сл.).

§ 135. Прямых сведений о запрете имени лягушки у нас, в сущности, нет. Только костромские великорусы считают грехом называть маленьких девочек лягушками; названная лягушкой девочка трое суток не растет (Труды Костр. научн. общ., VIII, 1917, стр. 33); здесь опять-таки мы имеем проявление веры в то, что личное имя передает человеку свойства прежнего носителя данного имени (§ 193).

Многие русские названия для лягушки производят впечатление подставных слов; напр., *скакýха* (Опыт обл. слов., стр. 203), *вакýша* (ibid., стр. 20; Грандилевский, стр. 107). — Название лягушки *холоднянка* (Гуляев. Очерки южной Сибири, стр. 139) чисто бытового происхождения, основанное на обыкновении опускать живую лягушку в молоко, чтоб оно было холоднее.

§ 136. Ящерица мифологически родственна ласке (см. § 131), и подставные имена для них общие или близкие. Чехи называют ящерицу: *panenka,* барышня (Archiv f. Slav. Phil. 37, S. 476, Kr. Bulat); поляки: Fesia (Gustawicz, стр. 132); немцы: *Schönjungfer, Otterjungfer* (ibid., S. 477, прим.).

Якутское подставное имя для ящерицы: *silis munduta* или *sir munduta,* земляная мундушка или мундушка у корня (Пекарский, стлб. 1621), мундушка — местная озерная рыбка *Phoxinus percnurus* Pall.

У русских есть заимствованные имена для ящерицы: олонецкое *шижлик, жижлик* признают карельским (Жив. Стар. 1892, 4, стр. 102); отсюда же, вероятно: *жежелюха* и, быть может, *жилúха* (Опыт обл. слов., стр. 57). Олонецкое имя ящерицы: *боясница* в явной связи с глаголом бояться. Русские народные имена ящерицы вообще неустойчивы: *пéщелка, мещóрка* (Жив. Стар. 1898, стр. 236) явно говорят о воздействии на них народной этимологии. И в общеславянском языке мы имеем, рядом с *аштеръ — гуштер* (Berneker. Etym. Wörterb., SS. 33 и 363).

§ 137. У мингрел на Кавказе женщинам запрещается произносить имя черепахи *ку.* Этот запрет явно связан с именем женской сыпной болезни, которая носит то же самое название: *черепаха.* Но называть болезнь этим собственным ее именем запрещается, и чаще ее именуют: *usachelo,* т. е. безыменная. Местный автор И. Колалиа этот последний запрет объясняет тем, что «женщинам воспрещается произносить имя черепахи» (Сборн. матер. Кавк. 32, 3, стр. 119). Больше оснований думать иначе.

У гурийцев болезнь грудей у родильницы зовется: *Ḳus-ǩari,* т. е. ветер черепахи; лечат эту болезнь, подкуривая дымом от тлеющего черепахового щита (ibid., 17, 2, стр. 93). Повидимому, связь болезни с черепахой создалась в народном представлении, как результат некоторого сходства затвердевшей больной груди со щитом черепахи. По мингрельской легенде, данная болезнь явилась наказанием за преступление женщины, скрывшей под тарелкой жареную курицу от своего брата — с тем, чтоб сохранить ее для любовника (ibid., стр. 119), — но эта легенда, повторяющая бродячий сюжет, явно новее рассматриваемого нами запрета и указанного способа лечения болезни.

Имена болезней вообще запретны (см. о том ниже § 147 и сл.). В данном случае имя болезни совпадает, по указанным мотивам, с именем животного, и имя этого животного делается также запретным; такой запрет созвучных имен обычен в женских запретах (ср. § 206).

О запретах имен насекомых — пчел у пчеловодов (§ 88) и муравьев у шелководов Кавказа (§ 89) — мы говорили выше.

§ 138. Есть некоторые основания предполагать, что многие из рассмотренных выше запретов на имена животных, особенно же запреты на имена волка и змеи, развились в среде скотоводов. Последствия нарушения запретов — появление волка (и змеи) — опаснее и тяжелее всего именно для скотовода. Волк является главным врагом скотоводческих стад; змея также вредит больше скоту на пастбище, нежели людям.

Мы склонны даже предполагать, что именно в среде скотоводов была перетолкована на новый лад древнейшая идея словесных запретов, сохранившаяся у охотников (см. § 6). В противоположность охоте и рыболовству, которые были недоступны женщине (§ 17), в скотоводстве женщина всегда играла важную роль, особенно в качестве доильщицы. Обще-индоевропейское слово *дочь* часто выводят от корня *dugh* «доить» и переводят: доильщица. По своей психологической основе словесные запреты скотоводов, резко отличаясь от охотничьих запретов, вполне сходны с типичными женскими запретами.

Запрет слова *молоко* у таджиков (§ 139) связан безусловно со скотоводством, точно так же как и многочисленные запреты на имена домашних животных (см. §§ 132, 84), а частью и на имена домашних птиц (§ 84). Якутский запрет на имя новорожденного теленка и его шерсти (§ 84, стр. 134) тоже явно скотоводческий.

Волжские финны строго запрещают скотоводу называть по именам животных, которых он продает (Smirnov-Boyer. Les populations finnoises, I, p. 102). Эстонскому пастуху запрещается звать по имени свою собаку; вместо того он прямо говорит: собака, возьми! *koer, säh!* При нарушении этого запрета в стадо придут волки (Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat, I, p. 34, Eisen). Украинцы запрещают кликать домашних животных и птиц 24 декабря (Gustawicz, стр. 145). Аналогичные запреты на личные имена людей мы рассматриваем ниже (§ 195 и сл.).

Такую же аналогию «худым именам», которые даются детям с целью обмана злых духов (§ 199), легко рассмотреть в польском и украинском названии скота: *chudoba*. Детей называют именами *сор, собака* и т. п., чтоб ими не прельстились злые духи и не похитили их. *Худóба* образовано от слова *худой* и в курском говоре еще сохранило свое старое значение: «имущество, не так большое» (Опыт обл. слов., стр. 251): злые духи, к числу коих принадлежит и демонический враг стад — волк, не должны прельщаться таким имуществом. А. Брюкнер в польском слове *chudoba* видит не обман духов, а боязнь «уроков», т. е. порчи посредством слова (Słownik etymologiczny języka polskiego, 1927, S. 186).

§ 139. С одним из главных продуктов скотоводства, с молоком, связан ряд разных запретов. Словесный запрет отмечен у таджиков Каратегина,

которые называют молоко не обычным таджицким словом *шір*, а словом *гандж*, т. е. сокровище, богатство (Е. М. Пещерева. Молочное хозяйство горных таджиков, 1927, стр. 15). У якутов отмечено подставное слово для масла (*арыы*): *ӱрӱӈ*, собственно: белый (Пекарский. Слов. стлб. 3178); у абхазов — для кислого молока (Гулия, стр. 17).

У русских бросается в глаза обилие и разнообразие глаголов для обозначения дойки. Таковы: южновеликорусское *тéшить*, собственно: утешать, развлекать, откуда *тéшка* — дойльщица; северновеликорусское *стрекáть* и *трёнкать*; великорусское и белорусское *чúркать*. Последние глаголы, повидимому, звукоподражательные. Очевидно, обычный глагол, означающий дойку, *доить*, считался запретным, хотя прямых сведений о том у нас нет.

Местные великорусские названия коровьего вымени: *запáс* и *товáр* (откуда: *товáристая* корова — с большим выменем) также производят впечатление подставных слов. Самую корову русские часто называют: *матýха*, т. е. мать; *Власиев род* (Куликовский. Слов., стр. 10), по имени их патрона, св. Власия; *лéйма* (Опыт обл. слов., стр. 102).

§ 140. С разными запретами, между прочим и половыми, связана у русских и у финнов кастрация домашних животных. О словесных запретах при кастрации прямых сообщений у нас нет, но обилие русских глаголов, обозначающих работу коновала, может косвенно свидетельствовать о существовании такого запрета в прошлом. Таковы глаголы: *класть*, *вы́ложить*, *сложúть*, *легчáть*, *холостúть*, *вы́кинуть*, *подрéзать*, и др.; белорусское *скорнáтить* (Добровольский. Слов., стр. 837) и др.

Глава 12. Запреты, связанные с растениями, с огнем и водою

§ 141: Запреты на имена растений. § 142: Запреты слова: огонь и их психологическая основа. § 143: Запреты слова: пожар. § 144: Запреты выражений: зажечь огонь, потушить огонь. § 145: Анимистический характер запретов, связанных с огнем. § 146: Словесные запреты, связанные с водой.

§ 141. Запреты на имена растений нам уже встречались. У мингрел на Кавказе запретно весною имя съедобной крапивы (§ 87). Монголы, проходя по священной горе Байтыкбогдо, не произносят имени березы, употребляя подставное слово: *трудноименная* (§ 65). Но особенно любопытен якутский запрет на имя ядовитого растения *Cicuta virosa*: если якуты назовут его собственным именем *табáх от*, то растение «сердится», и якуты пользуются подставным словом: *асы́ от* (Пекарский. Слов. стлб. 1892).

В этом последнем случае особенно выпукло проявилась анимистическая подкладка запрета: «сердится», конечно, дух-хозяин растения.

Анимистические воззрения на растения сохранились, например, еще у коми (зырян), по представлениям которых сохнущее дерево — умирающее; живое дерево имеет *лов,* т. е. жизнь, душу, и эта жизнь растения способна даже продолжаться за его гробом (Этногр. Обозр. 1907, I, стр. 17).

Но еще любопытнее в якутском запрете новая пока для нас идея гнева растения на произнесение человеком его запретного имени. С отголосками этой последней идеи изредка мы сталкиваемся и у охотников. Объяснять гневом зверя уход его от охотника, нарушающего охотничьи табу, как то делают некоторые авторы, мы считаем неправильным и, во всяком случае, недоказанным. Инстинкт самосохранения, заставляющий животное спасаться от охотника, не есть еще гнев зверя. Но когда, по воззрению камчадалов, «рыба мокой» реагирует на произнесение охотником ее запретного имени тем, что «пузырь свой испортит и сделает негодным к употреблению» (Крашенинников, II, стр. 307), а охотник как раз ради этого пузыря и преследует данную «рыбу» (§ 49), — то здесь уже исследователь имеет право предполагать гнев животного или иное, близкое к тому, чувство. Животное портит себе именно ту часть своего организма, которая нужна человеку.

Не исключена возможность, что это камчадальское представление имеет даже действительную биологическую основу: между животным, убитым неожиданно и незаметно для него, и между убитым с предупреждением, в момент ожидания смерти, животным должна быть разница в смысле состояния его внутренних органов, ибо ожидание смерти может вызвать резкие изменения в кровообращении животного.

Аналогию к этому камчадальскому представлению о мокое мы имеем в поверье качинских татар, о которых Н. Попов пишет: «Желчь ворона считается ценным лекарством при обжогах, ранах и других болезнях; поэтому охотник, стреляющий в ворона, перед спуском курка непременно должен сказать: *от миний!* желчь моя! Иначе желчь у ворона исчезнет, и охотник напрасно потеряет заряд» (Изв. Геогр. общ. XX, стр. 38 отд. отт. статьи Каратанова и Попова: Качинские татары). Мы имеем право видеть здесь более позднюю ступень развития того же представления, которое в более древней форме отмечено у камчадалов. Пузырь мокоя и желчь ворона одинаково являются наиболее ценными для человека частями этих животных. У камчадалов сохранилось представление, что эту ценную часть портит себе само животное; у качинцев это представление явно предполагается: кроме ворона (или его духа-хозяина) некому уничтожить желчь в момент выстрела. Разница лишь в том, что там ценную часть мокоя спасает соблюдение охотником словесного табу, а здесь такую роль играет заклинание.

Таким образом, человеку необходимо предпринимать особые меры к тому, чтоб животное-добыча не испортила себе (очевидно, в гневе, в аффекте?) наиболее нужную человеку часть своего организма. Применительно к растениям эта идея встречается чаще. У нас нет достаточных оснований именно этой идеей объяснять загадочный весенний запрет мингрелов на имя крапивы (см. § 87), но высказать предположение в этом смысле мы вправе. Что же касается связанных с растениями запретов, излагаемых нами ниже, то там эта идея сквозит довольно прозрачно, хотя она переплетается с идеею о воздействии личного имени на свойства и на природу носителя этого имени (ср. §§ 193 и 194).

В поведении человека по отношению к лекарственным растениям, сбором которых он занят, видна явная тенденция воздействовать, повлиять на настроение растения, на его душевное состояние. По адресу собираемого растения собиратели говорят комплименты, восхваляют запах зловонного на самом деле гриба, называют растение *царем* или *царицей,* обнимают и целуют растения, целуя одновременно и сами друг друга; все это усиливает целебные свойства данного растения. Без соблюдения этих требований целебная, полезная вообще сила растения будет слабою или даже будет совсем отсутствовать. Если же собираемое растение должно служить ядом, отравой, то растение это ругают, «поносят разными словами» и в качестве подставных слов избирают бранные или полубранные. Очевидно предполагается, что растение на все это сердится, злится, и что эта его злость увеличивает ядовитую, вредную силу данного растения. Т. е. здесь, кроме идеи гнева, аналогичного гневу камчадальского «мокоя» и качинского ворона, мы встречаем идею о противоположном гневу состоянии заинтересованного существа, в данном случае растения — представление о добром состоянии его духа, под влиянием коего растение как бы дарит максимум своих полезных свойств человеку. Таким образом, здесь бесспорен, с одной стороны, чисто анимистический взгляд на собираемые растения; с другой стороны, здесь явная параллель идее камчадальских и качинских охотников. Первоначальная основа этой идеи может быть очень древнею, восходящею еще к эпохе мира человека с животными, когда вся добыча охотника рассматривалась им, как дар самих зверей (см. § 31, стр. 63).

Если животное «не любит» охотника-юкагира, то последний его не убьет. Если мокой злится на охотника-камчадала или если ворон сердится на охотника-качинца, то охотник не получит наиболее ценных частей организма этих животных. Если лекарственное растение, в момент сбора, находится в дурном состоянии духа, сердится, — то его целебные, полезные свойства слабеют или даже исчезают совсем, а напротив ядовитые, вредные свойства могут даже усилиться. Вот те немногие вехи, которые

говорят нам о ходе развития идей, лежащих в основе запретов, и которые позволяют нам увязать охотничьи словесные запреты с словесными запретами собирателей растений.

Переходим к фактам. В новой книге польского этнографа Ч. Петкевича находим следующие данные о белорусах Речицкого у. В качестве лекарства от эпилепсии (падучей), а также для возбуждения половой сферы белорусы употребляют высушенный и истертый в порошок гриб веселóк, *Phallus impudiens* L. Чтоб это лекарство действовало сильнее, при поисках гриба восхваляют его чудный запах. Услышав смрад гриба, повторяют до тех пор, пока его не сорвут: «Как бы мне бог дал скорее найти то, чтó так хорошо пахнет!» (Czesław Pietkiewicz. Polesie Rzeczyckie, 1928, стр. 15).

Эсты употребляли в качестве суррогата хмеля болотный розмарин (Porsch; вид *Rosmarini silvestris*). Собирая для такой цели это растение, они говорили: «Terre *Metzkunningas,* se Mahkunningas pallub sünnult abbi, здравствуй, лесной царь! царь этой земли просит у тебя помощи!» При выполнении этого условия розмарин будет так же хорош в пиве, как и настоящий хмель. Равным образом, собирая настоящий хмель, эсты говорят при этом: *ülles, ülles Röhmoken,* т. е. встаньте, все веселящие! (?) — тогда хмель будет сильнее (Boecler und Kreutzwald. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, 1854, стр. 137).

B. Gustawicz описывает обычай галицких украинцев, у которых самое название для растения меняется в зависимости от того — копают ли его с добрым или злым намерением. Это растение сонная одурь, *Atropa beladonna*. Копая это растение с добрым намерением, его называют: *царичка,* а с злым — *матригуна* или *німиця*. Если копать с доброю целью и назвать растение словом: *матригуна,* то никакого успеха не будет. Копать надо с выполнением целого ряда других условий: женщины берут с собою водки, хлеба, пряников, сахара и т. д. и пируют на месте, где растет эта трава; потом приступают к копке, приговаривая по адресу растения: *моя царичко!*, обнимая и целуя траву; равным образом женщины, выкопав, обнимаются и целуются. Напротив, копая с злою целью, проклинают выкопанное растение, называя его: *матригуна,* и поносят разными словами (Zbior wiadomości do anthropologji krajowej, VI, 229, B. Gustawicz. Podania, przesądy i gadki w dziedzinie przyrody). — При срывании дерезы *(Lycopodium clavatum* L.*)* требуется, чтоб кто-нибудь из присутствующих плакал или злился: трава эта употребляется, чтоб вызывать ссоры в домах (Gustawicz, стр. 262).

§ 142. Украинцы на Волыни запрещали говорить об огне и называть *огонь,* объясняя этот запрет словами: «пусть спит» (Вас. Кравченко.

Вогонь: Первісне Громадянство, 1927, вып. 1—3, стр. 166). Отсюда явствует, что говорить про огонь — значит разбудить его, т. е. здесь мы имеем ту же психологическую основу словесных запретов, что и в запретах, относящихся к волку (§ 117), к болезням (§ 147) и к злым духам (§ 170). В виду имеется дут, вероятно, дух-хозяин огня, который впрочем обычно сливается в народном представлении с самым огнем, как существом живым. Много новее белорусское представление: «огонь был первым ангелом; его грех называть словом: *огонь*»; называют его иначе (K. Moszyński. Polesie wschodnie, 1928, стр. 159).

К ночи и ночью говорить об огне не годится: может случиться пожар (В. Кравченко, ibid.); т. е. пожар очевидно представляется последствием того, что огонь «разбудили».

Иных прямых известий о запрете слова *огонь* в нашем распоряжении нет. Но у восточных славян мы встречаем целый ряд явно подставных слов для огня, причем эти подставные слова пользуются очень широким распространением. Именуют огонь словом: *тепло́* — во всей Белоруссии и у северозападных великорусов. *Вздуй тепло́* — зажги огонь (Опыт обл. слов., стр. 228). *Разложив тяпло* — развел огонь (Архив Геогр. общ. 46, № 13, о черниговских белорусах). *Вячéра при тяпле* — ужин при огне (Шейн. Матер. для изуч. быта и языка русск. насел. сев.-западн. края, III, 1902, стр. 40). *Тéплина, тéплинка,* так называют всякий огонь (Г. Куликовский. Словарь обл. олонецк. наречия, стлб. 119; Опыт обл. слов. стлб. 228), зажженную лучину (Опыт обл. слов. 228), огонь в риге (ibid.), костер. *Достать теплецá* — зажечь огонь (Опис. рукоп. 546). *Дли типлушкá* — подле огонька (Этногр. Обозр. 1911, 4, стр. 189).

Украинцы и белорусы называют огонь: *богáтьтя, багатце,* т. е. богатство. Местами этим подставным словом огонь зовется лишь в те дни, когда не полагается одолжать огня из очага: верят, что вслед за огнем может уйти из дома благосостояние, счастье, или по крайней мере хлеб не уродится (Богданович. Пережитки древнего мировоззерцания у белорусов, стр. 17); таковы дни Пасхи, засева, толоки (Шейн, ibid. III, стр. 326), дни рождения в доме ребенка или теленка и т. п. С этим именно поверьем, широко распространенным у восточных славян и у других народов северной Евразии, т. е. с запретом выдавать свой огонь чужому — всегда или в критические моменты — мы и связываем данное подставное слово для огня, т. е. название огня богатством. А. Потебня видит тут сближение жара, т. е. горячих угольев, с золотом, с рассказами о превращении жара-углей в золото и наоборот (Жив. Стар. 1891, 3, стр. 117). По нашему мнению, А. Потебня напрасно ищет тут аналогию с санскритским *rajîpati rajiṇâm,*

владыка богатств, как назван в Риг-Веде бог огня Агни. При сохранении веры в существование духа-хозяина огня, название огня богатством легко могло быть переделано в богача. Великорусская форма *багать* (как название огня, она засвидетельствована на Дону: Опис. рукоп., стр. 467) могла послужить посредствующим звеном между старым наименованием огня *богатье* и более новым *богач*.

Белорусы местами объясняют название огня богачем так: «когда разгорится, то *богато* (т. е. много) чего возьмет себе» (Moszyński, ibid., стр. 159). «Святый *богач*, ложися спать!» говорят перед отходом ко сну белорусы, если на площадке перед печью еще тлеет огонь (Шейн, ibid. III, стр. 326). Если огонь—*богатство*, то духу-хозяину огня вполне приличествует название: *богач*, обладатель этого богатства. А. Потебня приводит цитату из актов Стародубского магистрата 1690 г., где огонь уже называется словом: *богач* (Жив. Стар. 1891, 3, стр. 117).

Редко встречается подставное слово для огня: *свéтло* (Архив Геогр. общ. 46, № 9, о белорусах близ Погара Черниговской губ.); для пламени: *сóпот* (Опыт обл. слов. стлб. 211, Великолуцкий у.) — очевидно по издаваемому им звуку, шуму (ср. *сопéть*).

В украинских заговорах огонь иногда называется: *гость*. Огонь при пожарах заклинают так: «Витаю тебе, *гостю*, замовляю тебе *гостю*, Иорданскою водою заливаю тебе *гостю!*» (Опис. рукоп., стр. 276 и 312). Украинцы Литинского у. говорят об огне: «він (он) наш дорогий *гість*» (Чубинский. Труды экспедиции, I, стр. 45).

Д. Гулия высказывает предположение (стр. 18), что основное значение абхазского названия огня *амца:* не-горяч.

§ 143. Запрет слова *пожар* встречается даже чаще, нежели запрет слова *огонь*. Волынские украинцы «про пожар стараются не говорить, а если скажут, то добавив: хай бог боронить» (В. Кравченко. Вогонь: Первісне Громадянство, 1927, 1—3, стр. 166). Говоря о возможном пожаре, называют его: *случáй;* «як буде *случáй*, то нікуди і вийти ни можна» (ibid.). Про видимый пожар не говорят: горить, а говорят: *шось можне* или «богатство десь, радуйтесь!» (ibid.). И белорусы о пожаре овина говорят только в таких словах: «у NN осець *можне*» или «у кагось мабыць осець *цепмилася*, а цепер *можне*» (Cz. Pietkiewicz. Polesie Rzeczyckie, 1928, стр. 92, прим.).

Великорусы называют иногда пожар словом: *грех, грехóво дело* (Архив Геогр. общ. 41, № 46, Тверская губ.), или же сопровождают слово пожар оговоркой-заклинанием: «свята вода на хорбмах!» (Опис. рукоп., стр. 546). В угрозах поджогом говорится: «посадить *красного петуха* на крышу», реже: «пустить *галку*» (Даль. Пословицы, стр. 1037), с чем сравнить не-

мецкое выражение о пожаре: der *rote Hahn* kräht auf dem Dach, известное также и датчанам (Ермолов. Народн. сельскохоз. мудрость, III, стр. 193); ср. белорусск. *петух* — пожар (Добровольский. Слов. стлб. 761). О начале пожара русские обычно не говорят: *загорáться*, а чаще: *занимáться*.

У якутов отмечено подставное слово для обозначения понятия: сгореть от пожара; вместо *убаі* якуты говорят: *куттан*, собственно: бояться (Пекарский, стлб. 1266).

§ 144. Вместо зажечь огонь в печи и т. п. псковские великорусы говорят: *загнети́ть* (И. Кузнецов. Слов. стр. 35), олонецкие: *разживи́ть* (Куликовский. Слов. стлб. 98). О топке овина или риги почти все великорусы и белорусы выражаются не иначе, как: *те́плить* овин, *расте́плить* (Ефименко. Матер. I, стр. 45; Pietkiewicz, ibid., s. 92), *класть тепло* (Кив. Стар. 1906, I, стр. 92); если же употребить обычное выражение: *затопить, зажечь* огонь, то овин может сгореть.

У разных народов известны также запреты обычных выражений для обозначения понятия: потушить, погасить огонь. Великорусы говорят вместо того: *сократи́* огонь (Архив Геогр. общ. 23, № 124, об Арзамасе), *сократи́* (в Валдайском у.: *закрати́?*) свечу, *засмири́* свечу (Опыт. обл. слов. стлб. 63, 66, 210), *перейми* свечу (Опис. рукоп., III, стр. 1156, Великолуцкий у.). Это последнее выражение, вероятно, стоит в связи с широко распространенным у восточных славян и у других народов запретом гасить свечу и другой огонь дуновением или иначе; рекомендуется вместо того тушить горящую свечу или лучину, затискивая ее пальцами или сжимая ладонью (Опись рукоп., стр. 786; П. Шейн. Матер. III, стр. 328; М. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 63; Минаев. Сведения о странах по верховьям Аму-дарьи, стр. 192).

У сербов во время праздника «Слава» или «Крестное имя» (нечто в роде коллективных именин) зажигают обрядовую свечу. Когда наступит время погасить эту свечу, то не употребляют обычное выражение: *угаси* свечу, а говорят или: *обесѐми свијећу*, т. е. развесели свечу, или же *ућеши свијећу*, т. е. утешь свечу. Эти подставные слова объясняются местным обыкновением гасить эту свечу не дуновением, а заливая ее вином или закрывая куском хлеба, который предварительно смачивается вином (Вук. Српски рјечник, 690; ср. Ровинский. Черногория, II—2, стр. 464).

В Кахетии старики «считают дерзостью и нечестием» выражение *gaakr-ve*, потуши огонь; требуется более почтительная форма выражения: *moasvene*, успокой огонь! (Записки Кавк. отд. Геогр. общ. 25, 2, стр. 35, Г. Ф. Чурсин). Прежде кахетинцы совсем не гасили на ночь огонь

в очаге — из боязни, что божество разгневается, если потушить огонь (ibid.). «Божество» тут явилось, конечно, на смену духа-хозяина огня.

Таджики в Панджшире не одобряют употребления обычного персидского глагола *кушьтан* для обозначения тушения огня, будто бы потому, что основное значение этого глагола: убивать. Вместо того выражаются почтительно: *рыксат кардан,* отпустить огонь — очевидно в смысле: уволить огонь от его обязанности, от его службы (М. Андреев. По этнологии Афганистана, стр. 63). Здесь же считается грехом заливать огонь водою, как в очаге, так и всякий иной огонь (ibid.; ср. выше §§ 35 и 35).

§ 145. Многие из приведенных выше запретов подчеркивают требование относиться к огню почтительно. Это же требование явно сквозит и в целом ряде других запретов и правил обращения с огнем. Украинцы «считают грехом говорить на огонь что-либо неприличное» (Чубинский. Труды экспедиции, I, стр. 45, Луцкий у.; ср. выше § 104). Они же именуют огонь *святым* (ibid., стр. 45, Холмщина; В. Кравченко, ibid., стр. 166). Пожар считается наказанием за дурное обращение с огнем (Чубинский, ibid., стр. 45, Литинский у.), почему, между прочим, виновника пожара прогоняют из деревни в поле (Этногр. Обозр. 1894, I, стр. 126): разгневанный огонь устремится вслед за ним.

Другой способ мести со стороны огня: огонь насылает болезнь — сыпь красного цвета, которая обычно и зовется *огник, вогнивки, летучий огонь* (Russ. Volkskunde, S. 101; В. Кравченко, ibid., стр. 168).

Армяне говорят: огонь проклинает того человека, кто залил его водой, и такой человек умрет (Сборн. матер. Кавк. 34, 3, стр. 93; ср. выше § 35).

Огонь живой; он, между прочим, нуждается в питье, для чего украинцы ставят в печь горшок с водой: иначе огню «жарко» (Russ. Volkskunde, S. 100). Огонь не любит шума, и тушить его нужно бесшумно (Жив. Стар. 1894, 2, стр. 206, Добровольский о белорусах Смоленского края). Если затопляющий печь в этот момент оглядывается или же говорит с кем-либо, то огонь в таком случае выходит из печи (П. Кукольник. Обычаи, поверья и предрассудки литовцев. Черты из истории жизни литовского народа. Вильно, 1854, стр. 93).

Едва ли может быть сомнение в том, что изложенные выше словесные запреты, связанные с огнем, имеют в виду именно этого грозного и опасного духа-хозяина огня. Волынские украинцы говорят: «грех говорить погане (худое) про огонь, ибо он *хазяін,* его треба поуважат» (надо уважать) (В. Кравченко, ibid., стр. 168).

§ 146. Ниже мы увидим, что многие духи болезней не любят воды и омовений (§ 152; ср. § 105). В этом они сходятся с лесными духами-хозяевами, которым также неприятно все связанное с водой — очевидно

в силу неприязненных отношений между лесными и водяными духами (§ 35). На этой почве развилось много запретов. Запретны, между прочим, имена многих рек (§§ 77 и 69). Украинские рыбаки в Черниговщине никогда не называют по имени реку Днепр (сообщение Е. Ю. Спасской из Киева).

У русских с водою связан еще один очень своеобразный запрет. Во многих русских говорах считается запретным выражение: идти *за водо́й;* вместо того говорят: идти *по́ воду*. Аналогичные сочетания: идти за грибами, за рыбой, за хлебом и т. п. допускаются и ужпваются рядом с запретом выражения: идти за водой.

Если кто скажет: пойду *за водой* (т. е. пойду принесть воды), то ему полушутливо возражают: «за водой пойдешь не придешь!», или: не воротишься, за водой пойдешь — вода тебя унесет; за водой не ходи — утонешь! (мои записи в Курской и Харьковской губ.). Таким образом, выражение *за водой* понимается в смысле: вслед за водой, вдогонку за текущей водой; на основании такого понимания выражение за водой считается опасным для произносящего: он может утонуть. Т. е. в основе запрета лежит вера в магическую силу слова; ходячее выражение простореч ия здесь приравнивается к магической формуле, которую достаточно произнесть, чтобы она сбылась на деле (§ 98, ср. § 100).

Поверье архангельских великорусов гласит: «в путешествии водою мельницы не поминают, т. е. о мельнице не говорят, чтобы не накликать на себя беды, а беда в этом случае есть буря, сильный ветер» (Ефименко. Матер., стр. 176). Этот запрет можно толковать различно. Самое естественное и простое объяснение: на мельнице обыкновенно живет водяной (Russ. Volkskunde, S. 389), и упоминание о мельнице может быть приравнено к упоминанию водяного, который явится на зов (ср. §§ 170 и 187), а прибытие водяного обычно сопровождается бурей. Но можно думать также и о воздействии магических представлений: шум упоминаемой мельницы может вызвать, по законам симпатической магии, шум бури (ср. выше § 32, прим. на стр. 68).

Разнородное на первый взгляд содержание настоящей главы объединяется тем, что здесь мы имеем дело с духами-хозяевами — растений, огня и воды. Из других духов-хозяев словесные запреты связаны с духом дороги (§ 69), а особенно с духами леса и дома; но эти последние духи так тесно срослись, в народных представлениях, с нечистой силой, что их необходимо рассматривать в связи с чертями (см. §§ 184—186).

Глава 13. Запреты, связанные с болезнями.

§ 147: Произнесение имени болезни рассматривается, как ее приглашение, призыв. § 148: Гневается ли дух болезни на произнесение его имени? Смешение двух разных моментов: заболевание и дальнейшее течение болезни. § 149: Народные воззрения на причины заболевания. § 150: Параллелизм словесных запретов и запретов действий; обряды, предшествующие заболеванию. § 151: Обрядовые действия во время болезни. § 152: Запреты во время болезни, связанные с религией, с половою жизнью, с водой, огнем, железом и т. п. § 153: Пять категорий подставных слов. § 154: Лихорадка. §§ 155 и 156: Оспа. § 157: Корь. § 158: Горячка (тиф). § 159: Холера. § 160: Чума. § 161. Родимчик. § 162: Паралич. § 163: Чирей. § 164: Ногтоеда. § 165: Ревматизм. § 166: Падучая (эпилепсия). § 167: Насморк. § 168: Сибирская язва. § 169: Разные болезни.

§ 147. Широким распространением пользуется у народов Евразии запрет произносить подлинные имена разных болезней — особенно в периоды эпидемий. Бытует убеждение, что названная своим именем болезнь является к данному человеку и начинает его мучить. Убеждение это тесно связано с анимистическим представлением о болезнях, в которых видят живых существ, большею частью антропоморфных (ср. ниже § 168).

Например, саратовские великорусы «почитают лихорадку каким-то живым существом, пристающим к человеку, чтобы мучить его — пристающим при одном произнесении слова *лихорадка*. Поэтому лихорадку редко называют этим именем, а большею частью просто: *она*. Когда говорят: *она его забила*, то все уже знают, что речь идет о лихорадке. Тот, кто говорит о лихорадке, непременно сперва оговорится: *не тебе* будь сказано! или: *не здесь* будь сказано! А кто слушает, тот непременно скажет: *проклятая!*» (Опис. рукоп., III, стр. 1246).

Здесь очень характерны эти заклинания. *Не тебе* будь сказано, т. е. не лихорадке. Очевидно, сказанное без такого заклинания лихорадка принимает на собственный счет, за сказанное ей, т. е. принимает как бы за зов, за приглашение явиться к данному человеку. Таким образом, произнесение подлинного имени болезни признается равносильным зову, приглашению явиться.

Другое заклинание: *не здесь* будь сказано! явно обманывает лихорадку. То приглашение, которое заключалось в произнесении подлинного имени болезни, произошло «не здесь», не в данном месте, не среди присутствующих лиц, а где то в ином, неопределенном месте. Лихорадка не сможет найти этого неопределенного места; во всяком случае она не имеет повода явиться в данный дом, так как здесь ее не звали: злополучное слово произнесено было «не здесь».

§ 148. Представление о том, что произнесение подлинного имени болезни «накликает» эту болезнь, широко распространено как у славян, так и у их соседей. Но часто и в народе, а еще чаще бытописателями оно

толкуется несколько иначе. Если произнесение подлинного имени болезни равносильно ее призыву, а результатом призыва является заболевание, — то естественно понять все это так, что дух болезни гневается за произнесение его имени.

У нас много данных, которые говорят против такого гнева со стороны духа болезни. Та же лихорадка, например, представляется чаще женщиной, влюбляющейся в данного человека, который вследствие этой непрошенной симпатии и заболевает. Лихорадка именно, по народному русскому выражению, *пристаёт, привязывается* к человеку, целует его, отчего человек и заболевает. Все это плохо согласуется с гневом олицетворенной болезни.

Но это относится только к моменту заболевания, к факту прихода болезни. Когда же болезнь уже налицо, тогда представление о периодах гнева болезни весьма естественно и действительно бытует. Всякая болезнь протекает как бы волнами, с колебаниями, то усиливаясь, то ослабевая; многие же болезни и состоят из ряда пароксизмов, приступов, часто чередующихся с состоянием даже нормального здоровья. Если причиной болезни служит присутствие в человеке духа болезни, то самое естественное объяснение приступа боли — как гнева духа, облегчения — как доброго, благодушного настроения духа болезни. Гурийцы различают «легкие батопеби», т. е. добрых духов болезней — если болезнь протекает в легкой форме, и «тяжелые», т. е. злые — если течение болезни тяжелое (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 45).

Представление о причине тяжелых приступов болезни было перенесено также и на момент заболевания. Появление первого приступа новой болезни у человека стали также приписывать гневу духа болезни. Отсюда же и встречаемся иногда с «боязнью назвать» болезнь ее собственным именем, чтобы она не обиделась и не пожаловала в гости (Даль. О поверьях и т. д., изд. 2, стр. 80). Отсюда, например, украинское представление: «холера не любит, чтобы ее называли прямо по имени, т. е. холерою» (Опис. рукоп., стр. 1099), и белорусское: «холера не любит, если кто про нее вспоминает» (Этногр. Обозр. 1896, 2, стр. 133, Демидович). Появлению и распространению этих последних представлений должно было сильно способствовать то обстоятельство, что имена многих болезней (особенно — лихорадки, сибирской язвы, холеры и др.) служат обычными бранными словами.

§ 149. Помимо указанного смешения двух разных моментов — заболевания и дальнейшего течения болезни, — к некоторой путанице и нестроте в рассматриваемых запретах, особенно же в народном их истолковании, привели еще и иные факты.

Представления о причинах болезней различны. Кроме указанной выше причины — вселения в человека духа болезни, известно иное совсем объ-

яснение: больной теряет одну из своих душ, которая выходит из человека и обычно похищается злым духом. (Впрочем это последнее объяснение, бытующее у многих народов Сибири, к особым словесным запретам не привело). Главное же, в первом случае дух, вселяющийся в больного, представляется не в одинаковом виде: иногда это специальный дух данной болезни; иногда это дух-хозяин того или иного места (Russ. Volkskunde, S. 258), ветра, огня (ср. § 145) и др.; иногда это просто злой дух, недифференцированный. И самые способы вселения духа различны.

Духи-хозяева представляются обычно нейтральными по отношению к человеку, т. е. не злыми и не добрыми. Но главное отличие их от специальных духов-болезней в том, что последние живут где-то далеко от человека и приходят к людям лишь в определенные периоды — во время эпидемий. Многие духи-хозяева живут ближе к человеку. Теперь получение болезни от духа-хозяина обычно объясняют гневом этого последнего, но и это представление мы склонны считать сравнительно новым: есть основания полагать, что для получения болезни от духа-хозяина достаточно было просто-на-просто с ним столкнуться, особенно же в «лихой час» или в «черный день» (ср. § 109).

Олонецкие великорусы приписывают многие детские болезни воздействию со стороны духов-хозяев — ветра, бани, дома, леса. Для болезней такого происхождения имеется особое общее название: *прихдд.* Предполагается, что ребенка обругали родители или другие члены семьи; ругательство это рассердило духа-хозяина: если оно было произнесено на улице, dассердился ветер, если в бане — банник, если в доме — домовой, если в лесу — леший, и т. д. Разгневанный дух «мстит оскорбителю болезнью ребенка» (Куликовский. Слов. стлб. 93). В аналогичных сообщениях других наших источников нет речи о гневе духа-хозяина; достаточно его назвать, и он является, как бы на зов. И в данном случае заболевшего ребенка «обругали» — конечно с упоминанием злого духа (см. §§ 101 и 103), т. е. произнесли подлинное (оно же и запретное) имя духа, на что и злые духи, и духи-хозяева одинаково реагируют своим появлением (см. §§ 170, 184—187, 142 и сл.). Дух-хозяин огня насылает болезнь «летучий огонь» за нарушение запретов и других правил по отношению к огню, — но произнесение подлинного имени духа есть уже нарушение традиционного запрета. Домовому приписывается ломота: «*домовой изломал*» (Воронежск. Губ. Ведом. 1850, № 16), кошмар и некоторые накожные боли: «*домовой исщипал*», «*суседко поцеловал*»; последнее выражение о прыще на губах.

Украинцы приписывают эпилепсию воздействию вихря, который представляется особым демоном (В. П. Петров. Вірування в вихор і чорна хороба, Етнографічний Вісник, III, 1927, стр. 102 и сл.). Кобринские

белорусы о параличе выражаются: *подвеял ветер* (Опис. рукоп., стр. 444), т. е. приписывают эту болезнь духу ветра. Великорусы о причине многих и разных болезней выражаются: *надуло, поветрие,* т. е. причину их приписывают ветру (Г. Попов. Русск. нар.-бытов. медицина, стр. 177). Русские сибиряки верят, что ветер приносит им сибирскую язву, почему и называют эту болезнь: *ветряная* (см. ниже § 168). И по воззрению телеутов Алтая, разные болезни приносятся дурным ветром (Сборн. МАЭ, VI, стр. 32, Л. Каруновская). Русские в Архангельском крае колики называют: *вéтреное, ветреной нос* (от глагола *носить*) (Подвысоцкий. Слов. стлб. 166).

Великорусы на р. Вятке, разговаривая в бане о какой-либо болезни или эпидемии, предварительно произносят заклинание: «тёпла паруша (баня), не слушай!» (Архив Геогр. общ., X, № 54, Кибардин). Тут имеется в виду, очевидно, дух-хозяин бани, причем, как видно из заклинания, достаточно, чтобы он слышал; разговор опасен независимо от гнева банника.

Многие народы приписывают болезни злому духу, чорту, а не духам-хозяевам. Таковы, например, качинские татары, по воззрению коих все болезни насылаются Ерлыханом (Изв. Геогр. общ. 20, 1884, стр. 655, Н. Попов; т. 29, стр. 524, Н. Катанов). Чуваши приписывают болезни злому духу *узал* или *хаяр;* чтобы у ребенка появилась головная боль или накожная сыпь, для этого достаточно одного «упоминания о злом духе»; взрослые же заболевают, «когда они, поругавшись на улице, приходят домой; брань эта пристает или на взрослого, кто ругался, или на детей его; она может пристать (и на третье лицо), если кто пройдет мимо бранившихся»; о заболевании говорят: «узал или хаяр тиври, т. е. злой дух поразил» (Записки Геогр. общ. по отд. этногр. 17—2, 1891, стр. 115, В. Михайлов. Обряды и обычаи чуваш). И здесь опять-таки нет речи о гневе духа; причина болезни — «брань», которая состоит главным образом из произнесения имени злого духа (ср. выше §§ 101 и 170).

Туруханские самоеды-юраки запрещают во время эпидемий громко кричать, так как на крик может явиться дьявол, насылающий болезнь (П. Третьяков. Туруханский край. Записки Геогр. общ. II, стр. 398).

Наконец, разные болезни на людей насылают еще мелкие злые духи из числа «заложных», нечистых, покойников; они причиняют болезни при встрече с человеком (Зеленин. Очерки русской мифологии, 21, 42 и сл.), заходя в дома (ibid. стр. 290) и по поручению колдунов (ibid. стр. 21).

Последняя категория представлений, приписывающая болезни злым духам вообще, не создала специальных словесных запретов на имена болезней, а способствовала лишь развитию словесных запретов на имена злых духов (§§ 170 и сл.). Особые словесные запреты на имена болезней связаны

с представлениями о специальных духах болезней, которые живут очень далеко и которых легко «накликать» произнесением их собственного имени. Такие представления еще недавно бытовали, особенно у русских. На р. Анадыре в Восточной Сибири русские не говорят при детях о детской болезни родимец — «чтобы не накликать этой болезни» (Этногр. Обозр. 1911, 3—4, стр. 159). Белорусская пословица гласит: «Хва́робу ня треба кликаць: сама прыдзя» (ibid., 1896, 2, стр. 133, Демидович).

Народы Восточной Сибири познакомились с некоторыми эпидемическими болезнями впервые от русских. Например, якуты видят в оспе и кори двух русских женщин-сестер, одетых в русскую одежду, которые посещают самолично те дома, где они наметили себе жертв (Сибирский Сборник, II, 1891, стр. 141). Юкагиры считают оспу действием злого духа, которого привезли с собою русские; этот иностранный демон оспы не подчиняется заклинаниям местных шаманов (Иохельсон. Матер., стр. 89). Некоторые словесные запреты при эпидемиях у народов северной Азии объясняются в связи с этим представлением о русском происхождении отдельных эпидемических болезней.

§ 150. Прежде чем перейти к чисто словесным запретам при болезнях, мы остановимся сначала на разных иных запретах и на некоторых обрядовых действиях во время болезней. Здесь, как и всегда (ср. §§ 106, 107, 132 и др.), мы наблюдаем полный параллелизм между табу слов и табу действий.

Одни обрядовые действия совершаются еще до появления болезни и имеют целью обмануть духа болезни или иным способом предупредить его приход и, главное, вселение в дом. Другая категория обрядов совершается, когда болезнь уже поселилась в доме, т. е. в присутствии больного. Цель этих последних обрядов — облегчить состояние больного, а для этого умилостивить болезнь, устроив ей приятную и веселую обстановку. Иногда при этом одновременно выполняются чисто лечебные действия, имеющие целью изгнать болезнь тем или иным способом, но рассмотрение таких действий в нашу задачу не входит.

Вот примеры наиболее прозрачных обрядов, которые предшествуют моменту заболевания, которые должны предупредить вселение болезни в данный дом. Некоторые якуты во время оспенной эпидемии убивают своих собак и порозов (быков), чтобы те своим лаем и ревом не выдали местонахождения данного жилья: оспа не заметит безмолвной юрты и пройдет мимо (В. Трощанский. Эволюция черной веры у якутов, 1902, стр. 69). Аналогично поведение гурийцев на Кавказе, которые в случае, если у них по соседству имеется больной оспою, зажигают у себя дома свет так, чтобы он не был виден со стороны дома больного; опускают занавеси в окнах и

сами не выходят по ночам во двор (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 46, Мамаладзе); все это с целью остаться незамеченными соседкою-Оспою.

Полтавские украинцы прежде, чем зажечь вечером огонь, закрывают оконные ставни в своих домах по следующим соображениям: детские болезни плаксивицы и бессонницы бродят вечером по закате солнца, причем заходят туда, где завидят в окнах огонь, и там остаются (Опис. рукоп., стр. 1113). Украинцы Литинского у. «для отвлечения внимания чумы вынимают во всех домах оконные рамы, желая тем выразить, что в тех домах не живет никто и чуме нет надобности там быть» (Чубинский. Труды экспедиции, I, стр. 222).

Но чаще встречаются попытки не столько обмануть духа грозной болезни, сколько задобрить его угощением. Тунгусы и буряты во время оспенной эпидемии выставляли перед своими юртами молоко, чай и мясные кушанья, прося умильно и с унижением, чтобы оспа к ним в юрту не заглядывала (П. С. Паллас. Путешествие по разным провинциям Росс. государства, III—I, 1788, стр. 336). Якуты подобное же угощение для Оспы приготовляют в нежилых помещениях, например, в чистом амбаре во дворе или же вдали от жилищ, на дороге. В том и другом случае приготовленное для Оспы помещение оставляют незапертым и ставят там небольшую лодочку или сани, повернутые в сторону от жилья: утомленная в пути старуха Оспа после угощения на остановке засыпает, а сани или лодка везут ее прочь от людского жилья (Живн. Стар. 1891, 3, стр. 75, Приклонский).

С тою же целью отвлечения Оспы от жилых мест садят в игрушечные санки с запряжкой или в лодку чучело старухи, кладут туда дорожных припасов и безделушек и выносят на дорогу со словами: «по этой дороге поезжай, матушка! там найдешь себе новые места — богаче и лучше наших!» (ibid.).

Чаще, однако же, уверенность в том, что Оспа всё равно зайдет в дом, посетит его, побеждает боязнь столкнуться с нею ближе. Болезнь приглашают для угощения в самый дом, в надежде на то, что дух болезни ограничится одним угощением, любезным приемом, а на житье в данном доме не останется. Так, некоторые якуты во время оспенной эпидемии варят саламат (густую мучную кашу с салом) и приглашают Оспу кушать — в надежде, что она после такого угощения уже не тронет гостеприимных хозяев дома (В. Трощанский. Эволюция черной веры, стр. 69).

И украинцы, для предохранения своих детей от оспы, оставляют иногда в доме на столе стакан меду — в уверенности, что если Оспа зайдет к ним в хату, то покушает медку и этим удовлетворится — детей оставит в покое (Кулеш. Михайло Чернышенко, II, Киев, 1843, стр. 184). Олонецкие великорусы, при появлении в селе оспенной эпидемии, просят «Оспу

Ивановну» пожаловать в их дом, причем в честь ее пекут пироги (Опис. рукоп., стр. 910).

И. Неклепаев приводит, со слов корреспондента газеты «Русские Ведомости» (1891, № 67, корреспонденция из Обонежья), аналогичный, но более сложный обряд тех же олонецких великорусов. Как только кто-либо в деревне заболел оспой, соседи больного немедленно собирают своих детей, одевают их в праздничные платья и ведут к оспенному больному — приветствовать в его лице «Оспу Ивановну». Приветствие это заключается в троекратном поцелуе больного. Для такого приветствия нередко приводят детей за 10—15 километров (Неклепаев. Нар. медицина в Сургутском крае, 1900, стр. 3). В случае усиления эпидемии в селе, здоровые дети опять приходят в дом больного, но уже с приношением духу болезни: в каждом доме пекут тридевять (т. е. 27) маленьких пирожков и раскладывают их на столе около больного или на его постели; пирожки эти предназначаются для Оспы, но кушают их все посетители больного (ibid., стр. 4).

Наконец, у абхазов на Кавказе отмечен случай усыновления Оспы. Здесь духи Оспы представляются в виде супружеской пары: Ахи (т. е. Золотой) Зосхан и Белая Хапи́а. В 1914 г. один абхазский поселок пригласил этих духов на пир в лесу, причем две абхазских женщины сидели на кровати, растегнув одежду на груди и прикрыв свои груди лишь шелковыми платками. Духов оспы просили поцеловать эти груди: такой поцелуй груди служит в Абхазии обычным обрядом усыновления (Христианский Восток, IV, 1, 1915, стр. 111, Н. Джанашия). Очевидно предполагалось, что в силу усыновления духи оспы не будут вредить жителям данного поселка.

§ 151. В обрядах, совершаемых после появления в данном доме болезни, мы встречаем следующие моменты: духа болезни просят о помиловании, его угощают, стараются его развлечь и привести в хорошее расположение духа, для чего, между прочим, строго избегают всего того, что дух данной болезни не любит; отсюда ряд запретов.

Повенецкие великорусы кланяются больному оспой в ноги и со слезами просят «Оспицу-матушку» помиловать их дочь или сына (Этногр. Обозр. 1890, I, стр. 47, Куликовский). Одновременно они пекут ржаные лепешки и прикладывают их, еще горячими, к оспенным нарывам (ibid.). В этом прикладывании нужно видеть кормление духа болезни, столь обычное у разных народов. Между прочим, у казанских татар известно представление, что «оспенная мать» *(чячяк-анасы)* и «оспенный хозяин» *(чячяк-ияси)*, т. е. очевидно духи оспы, как раз «сидят в больших оспинах больного» (Записки Геогр. общ. VI, 1880, стр. 13, Каюм-Насыров).

Кормление Оспы производится вообще различно. Осетины держат над больным оспою три лепешки, ходят с ними вокруг постели больного и поют:

«Мы приготовили *вам*, о светлые Алаурди! (так зовется у осетин дух оспы) хорошие лепешки из лучшей ржи и творога и сварили *для вас* прекрасное пиво; подарите нашему ребенку здоровье, и мы снабдим вас серебряными крыльями, так что вы опять сможете улететь на свою родину» (Сборн. матер. Кавк. 25, I, стр. 35, Ган). Подобным же образом качинские татары, при заболевании кого-либо в семье оспой или корью, немедленно ставят на стол угощение — вино и закуску — для умилостивления злого духа Ерлыкан, который насылает болезни; посетитель «кланяется иконам и закуске, как бы самой Оспе, и кушает по желанию, без особого приглашения» (Известия Геогр. общ. 20, 1884, стр. 655, Н. Попов).

Шорцы Алтая на столик у самого изголовья больного ставят разную закуску для злого духа, и делают это при всех болезнях, появление которых приписывается духам (А. Аравийский. Шория и шорцы, Труды Томского краевого музея, I, 1927, стр. 137). Другие турки Алтая у изголовья больного оспой ставят чашку с молоком, причем ежедневно это молоко в чашке меняют, выливая его на пол, на чистое место пола. Если окажется, что молоко в чашке за ночь убыло, то радуются этому — считая это хорошим признаком для больного (Сборн. МАЭ, VI, стр. 36, Л. Каруповская). Кроме того, ежедневно утром и вечером брызжут молоко из чашки наружу в открытую дверь, кланяясь и говоря: «Матушка Оспа, будь легонька и сохрани больного!» (ibid.).

Чтобы развлечь духа Айну, насылающего болезни, шорцы на Алтае развешивают в юрте больного длинные ленты и целые куски тканей, а также деньги (Аравийский, ibid., стр. 137). Другие турки Алтая, после заболевания их ребенка корью («Мать-Корь» считается служительницею духа моря, Талай-хана), в переднем углу юрты больного развешивают штук 5—6 новых чистых женских платьев и платков; сами переодеваются и больного переодевают во все чистое и, по возможности, новое, а также всё находящееся в помещении чисто вымывают (ibid., стр. 32—33). Женская одежда и платки, очевидно, предназначаются для духа болезни: дух будет ее или надевать или, по крайней мере, рассматривать; в прием всякой почетной гостьи входит показыванье ей нарядов хозяйки дома.

Есть все основания полагать, что оспа и некоторые другие болезни представляются веселыми духами, любящими веселье и развлечения, что так естественно для женских духов. Грузины и осетины запрещают оплакивать умерших от оспы: иначе Оспа осердится и истребит всех (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 329; Юго-Осетия, I, 1925, стр. 212, Чурсин). Грузинские женщины, чтобы доставить удовольствие духам оспы, раздеваются донага в присутствии больного и начинают приплясывать по комнате (Сборн. матер. Кавк. 19, 2, стр. 89, И. Степанов). Что здесь мы имеем

не отпугиванье духов наготою женщин, а действительно увеселение духов, об этом может свидетельствовать поведение в тех же случаях имеретин. У них все окружающие больного оспою «должны постоянно иметь веселый вид и говорить друг другу самые ласковые слова»; мало того, в комнату больного нанесут разных цветов и красивой зелени, приглашают женщину петь песни под аккомпанимент местной гитары — чонгури (Сборн. матер. Кавк. 26, 1, стр. 13, Сагарадзе). Музыка, пение, а иногда и веселый хохот при больном обычны вообще у народов Кавказа (цитаты см. ibid., 18, 3, стр. 326, Машурко).

Якуты при заболевании кого-либо корью или оспой, устраивают в юрте заболевшего пиршество, приглашая на него соседей; при этом хозяева делают радостные лица, выкладывают на стол все, что есть в доме лучшего, как бы принимая почетного гостя (Сборн. трудов Саха Кескиле, 5, 1928, стр. 150, Н. Бурыкина).

§ 152. Для нас наиболее интересны запреты действий, поскольку в них можно предполагать параллели к словесным запретам. В присутствии духов болезней мы встречаем запреты, связанные с религией, с половою жизнью, с водою, огнем и запахами, с шумом и ссорами, т. е. обычные запреты, соблюдаемые в присутствии самых различных духов. Кроме того, мы встречаем запрет на острые железные орудия, которые служат известным оберегом от всех духов.

У шорцев при оспе запрещается обращаться за помощью к шаману, а также и ходить мимо избы больного с иконами (Аравийский, ibid., стр. 135). К шаманам за помощью не обращаются при оспе и кори также и якуты, юкагиры и др., что объясняют обычно русским происхождением этих болезней. Но это происхождение не объясняет запрета на иконы, очевидно — русские иконы. У качинских татар в присутствии больного оспой или корью посетители не крестятся на иконы (Известия Геогр. общ. 20, стр. 655, Н. Попов). У якутов иконы в помещении больного оспою тщательно завешивают (Жив. Стар. 1891, 3, стр. 76, Приклонский).

Но особенно важно отметить вполне аналогичные запреты у народов Кавказа, где о русском происхождении болезней нет представления. Грузины в Кутаисе не крестятся при целом ряде тяжелых детских болезней, которые известны у них под общим названием: *батоноби,* т. е. господá, баре; это: скарлатина, оспа, корь, коклюш, дифтерит и дисентерия. Эти болезни вообще «не выносят духовных лиц» (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 323). Очевидно, и здесь мы имеем ту же самую вражду между духами и религиями, которую мы видели выше в представлениях охотников и рыболовов (§ 33). Духи болезней, очевидно, так же враждебны к религиям, в частности к христианству, как леший и водяной.

Такое же сходство мы находим и в иных табу — половых, табу на огонь, на запахи и на шум. Очевидно, в природе самых разных духов больше общего, нежели отличного, если духи болезней и лесные духи имеют столь много тожественных черт.

Половые запреты между мужем и женой отмечены при тех же самых детских болезнях и у тех же грузин (ibid. стр. 325). У коми (зырян) аналогичный запрет половых сношений отмечен при разных болезнях — «когда в доме есть больной или в деревне эпидемия» (V. Nalimov. Zur Frage, S. 14). Оспа, которую коми представляют чистою девицею, настолько не любит половую нечистоту *(ṕež)*, что она никогда не пойдет вслед за «нечистым» оспопрививателем; последний поэтому должен воздерживаться от половых сношений, — иначе оспа не привьется (ibid. стр. 24). Карелы запрещают половые сношения в доме, где ребенок болен «родимчиком»: при нарушении запрета или мать ребенка захворает, или больной ребенок умрет (Т. Алимов. Сумерки деревни, рукопись 1927 г.); то же и при оспе (ibid.).

В. Налимов объясняет половые запреты при детских болезнях тем, что половая нечистота *(ṕež)* вредит ребенку (ibid. стр. 23). Но сравнительно-этнографический материал не оставляет сомнения в том, что половые сношения неприятны духам — духам болезней, очевидно, так же как и лесным духам, на которых эта антипатия механически перенесена была охотниками с промысловых животных (§ 15).

Тот же В. Налимов (ibid. стр. 14) связывает с половой нечистотой также и запрет мыть белье, если в доме есть больной или в деревне эпидемия. Мотив Налимова тот, что при этом разрешается мыть детское белье, как не зараженное половой нечистотой и потому не успливающее при мойке половую нечистоту, которая будто бы вызывает некоторые болезни. Но у других народов аналогичное табу простирается на всякую мойку, например на мытье полов, и связано, повидимому, с водой, т. е., быть может, с водяным духом (ср. § 35).

У шорцев Алтая «умыть больного — значит разгневать духа болезни Айну» (Аравийский, стр. 137). У гурийцев на Кавказе имеется особый праздник, посвященный Оспе; он происходит в понедельник на масляницe и называется: *Квавилоба*, т. е. день Оспы. В этот день запрещено, между прочим, умываться всем, у кого не было натуральной оспы (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 46).

Олонецкие великорусы, «пока Оспа в доме, пол в избе не моют, водой не поливают, потому что она (Оспа) этого не любит» (Опис. рукоп. стр. 910). Аналогичный запрет у армян ограничивается стиркой белья с помощью мыла; при нарушении запрета больной умрет или же болезнь

его затянется надолго (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 182, Бунатов). Но приведенный нами выше сравнительный материал не оставляет сомнения в том, что во всех этих случаях мы имеем запрет не на мыло, а на воду. И вряд ли тут имеется вещественная вода, хотя в качестве очистительного средства, т. е. своего рода оберега, и она могла бы быть неприятной духу болезни. Скорее здесь нужно разуметь водяного духа. Повидимому, между духами некоторых болезней, с одной стороны, и водяным духом — с другой предполагаются неприязненные отношения, какие бесспорны между водяным и лесным духами (§ 35). Сравнить запреты на воду у шелководов Кавказа, которым известен также и словесный запрет — на слово *вода* (см. § 89, стр. 142).

Аналогичные запреты на огонь еще прозрачнее. Они особенно рельефно выражены у грузин в Кутаисе, причем любопытны и местные народные объяснения этих запретов. При детских болезнях *батонеби* (см. выше) грузины запрещают — выгребать из камина золу с горячими углями, зажигать восковые свечи, ставить самовар[1] и приносить в комнату больного что-либо горячее. Мотивируется все это боязнью, чтоб «ангел болезни» не обжег своих восковых пальцев (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 325 и 330) или чтоб не растаяли восковые ноги этого «ангела» (ibid. 19, 2, стр. 89). Разрешается ставить в комнате больного лишь пять светильников из ваты и толченых с нею грецких орехов. Словом, здесь явный запрет на огонь — запрет, имеющий в виду опять-таки, возможно, не столько вещественный огонь, сколько духа-хозяина огня.

Запрет запаха (креозота) отмечен у финнов-карел, которые не позволяют в доме, где имеется больной оспою ребенок, смазывать сапоги дегтем (Т. Алимов, ibid.).

Запрет шума при больном — очень широко распространенное явление, отмеченное у шорцев Алтая (Аравийский, стр. 135), у самоедов-юраков (Третьяков. Туруханский край, Зап. Геогр. общ. II, стр. 398), у бурят (см. выше § 32) и у многих других народов. В частности, запрещается ссора в доме больного (Т. Алимов о карелах). Гурийский наблюдатель отмечает, что полнейшая тишина в доме больного оспою соблюдается не для того, чтоб не беспокоить больного, а главным образом для того, чтоб не рассердить батонеби, духа болезни, который не любит шума. Если например в комнату больного зайдет собака, то ее не выгоняют, а вежливо просят, чтоб она изволила выйти (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 46, Мамаладзе). В Имеретии по соседству с домом больного раз навсегда прекращается всякий громкий разговор —

[1] Тут можно думать также и о запрете дыма *(Д. З.)*.

в убеждении, что болезнь переходит также и по звуку (ibid. 26, 1, стр. 14, Сагарадзе).

Дальше, у народов Кавказа мы встречаем при больном запрет на острые железные вещи — запрет, с которым мы встретились уже у шелководов Кавказа, у которых рядом с запретом вносить нож имеется и запрет на слово *нож* (см. § 89, стр. 142). У нас нет данных для решения вопроса, имеется ли здесь в виду дух железа или же запрет самого железа. Характерно, что при больном запретны, т. е. считаются опасными все обычные обереги от духов — огонь, вода, шум, железные острые предметы; не исключена возможность, что они запретны потому, что изгнать духа болезни они бессильны, а между тем дух болезни на присутствие этих оберегов сердится.

Тифлисские и кутаисские грузины запрещают в доме, где лежит оспенный больной, колоть кур и других домашних животных, «ибо режущим орудием можно зацепить ангелов», т. е. духов болезни (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 323, и том 19, 2, стр. 89, И. Степанов). Они же запрещают в этом случае шить, ибо «иголкой[1] можно уколоть» тех же ангелов, которые будут тогда колоть больного в глаза (ibid., стр. 88—89).

Имеретины посвящают духу оспы петушка или курочку, в зависимости от пола больного, но посвященную птицу не колют, а только покрутят ее три раза над головою больного, выкрасят птице голову, крылья и ноги в красный цвет и в таком виде пускают по двору. Только после выздоровления больного эту птицу колют и, вместе с печеньями, относят в ближайший лес, где прячут вместе с посудой (Сборн. матер. Кавк. 26, 1, стр. 13—14, Сагарадзе). Здесь центр тяжести не в запрете колоть, а в угощении духа болезни вне дома, в лесу, откуда он не должен возвращаться; но предварительно будущую жертву-птицу посвящают духу болезни.

В связи с этими жертвенными животными, т. е. угощением духа болезни, мы сталкиваемся с запретами. Грузинская Оспа не любит курятины и говядины, но зато любит козье мясо, в частности козье сердце и печонку, а также и козье молоко. В связи с этими симпатиями в доме больного едят козлятину, а козье молоко льют по углам дома (ibid. 18, 3, стр. 329). Гурийская оспа не любит свинины и вина, и духа этой болезни гурийцы поэтому считают мусульманином (ibid. 17, 2, стр. 45, Мамаладзе).

Грузины запрещают подметать комнату, где лежит оспенный больной, «так как веником можно задеть ангелов (т. е. духов болезни) и озлобить их против больного» (ibid. 19, 2, стр. 89, Степанов). Для нас

[1] Сравнить запрет слова иголка *(ашур)* у абхазов-охотников; подставное слово: *атилащ*, темное дно (Д. Гулиа, 17 и 20).

остается не ясным, имеем ли мы здесь запрет веника (т. е. сухих древесных ветвей) или же запрет поднимать пыль. Скорее последнее.

Запрет лечить оспу лекарством широко распространен на Кавказе (ibid. 19, 2, стр. 88). Грузины не допускают в дом больного врачей, так же как не допускают и представителей духовенства (ibid. 18, 3, стр. 324). Карелы запрещают говорить об оспе врачу: иначе Оспа осердится и изуродует больного ребенка (Алимов). Возможно, что тут врач заменил собою жреца, служителя религии; но возможно также, что тут мы имеем простое требование тайны (см. выше § 40).

Наконец, грузинский запрет не давать ничего из дома больного в долг (ibid. стр. 324) является общим запретом выдавать что-либо из дома в критические, важные сроки, чтобы вместе с одолжаемым не передать и свое счастье.

§ 153. Всё сказанное выше проливает нам яркий свет на характер тех подставных слов, которые употребляются вместо запретных названий разных болезней. Эти подставные имена весьма многочисленны и разнообразны, но среди них не трудно усмотреть пять разных категорий. А именно: 1) названия ласково-почтительные и нежные, например: матушка, сестрица, кума, подруга, добрая, гостья, панна, богиня и т. п.; 2) названия в виде намека, например местоимение она, «кого не надо вспоминать», безыменная (как мингрелы называют кожную болезнь женской груди: § 137); 3) имена нечистой силы, большею частью являющиеся одновременно и бранными именами: ворогуша (т. е. враг), поганка, чорт, лихой, лихая (злая), худая и т. п.; 4) заимствованные из чужих языков имена; 5) наконец, названия чисто бытового характера — по симптомам болезни: знобуха, гнетучка, трясавица, кашлюнья и т. п.

Ниже мы рассмотрим первые четыре категории подставных слов по отдельным болезням. Связь с запретами последней, пятой, категории сомнительна.

§ 154. Лихорадку русские называют матерью: *матýха, матушка лихорадушка, матка* (Опис. рукоп. стр. 546); тёткой: укр. *тітка*, белор. *цяцю́ха*, великор. местное *тетушка ворогуша, дитю́ха* (Опыт обл. слов. стлб. 47); *сестрица; подруга; кума, кумушка, кумоха; добрýха; пестуха*, т. е. няня; *гостья*. Таким образом, здесь преобладают родственные наименования и вообще — ласково-почтительные. Имя *кумоха* заимствовали от русских якуты (Пекарский. Слов. стлб. 1319). Сравнить вполне аналогичные немецкие имена той же болезни: *Gevatterin*, кума, *das gute*, добрая, *gesegnete, selige* (Grimm. Deutsche Mythologie, S. 1106).

Ко второй категории — намеков — принадлежит великор. *она* (см. выше § 147; Изв. Вост.-Сибир. отд. 39, стр. 10).

К третьей категории бранных имен, часто совпадающих с именами злых духов: *нечистая* (Опис. рукоп. стр. 1246); укр. *пога́нка; проклятая, лихая* (ibid.); *худу́ша* (Зап. Геогр. общ. III, стр. 189), т. е. худая; *ворогу́ша*, т. е. враг, у всех великорусов, *ворогуха* (Жив. Стар. 1893, 3, стр. 377), *ворогунка* (Опис. рукоп. стр. 947); *злючка; лиходейка* (Опыт обл. слов. стлб. 104). Сюда же относится и запретное *лихорадка,* принятое в литературном языке, собственно: злорадствующая; в народном языке ему соответствует: *лихома́нка,* т. е. зло-обманывающая?, белор. *злокома́нка* (Носович. Слов. стлб. 209), собственно: злодейка. Сюда же укр. *паскудник* (Этногр. Обозр. 1891, 4, стр. 184), т. е. сквернавец, мерзавец; белор. *пеке́льница* (Опис. рукоп. стр. 444), т. е. адская; укр. *пропасница* (ibid. стр. 478), т. е. губительная, гибельная; укр. же *напастница* (Сборн. матер. Кавк. 16, 2, стр. 47). Укр. *шу́хля,* реже *шыхля,* равносильное слову дрянь? Укр. и белор. *хи́нтя,* реже: *хинтюга, хиндя,* белор. *хиница,* мы склонны считать результатом перестановки из *хитня, от слова *хити́ть,* похищать, хватать, с чем сравнить белорусское представление о лихорадке, сидящей на дне реки и ловящей купающихся (З. Радченко. Гомельские нар. песни, 1888, стр. XV).

Подставными же словами можно признать украинское местное название лихорадки словом *хвороба* (Архив Геогр. общ. 46, № 13), т. е. болезнь вообще; путивльское *бязбы́тница* (Русск. Филол. Вестн. 16, 1886, стр. 233); малоархангельское *тирю́ха* (Опыт обл. слов., стр. 228) — вероятно от глагола *терять,* в значении: губить.

Многочисленные названия лихорадки по ее различным проявлениям, вероятно, не все подставные. Дрожь лихорадящего имеют в виду: *трясу́ха, трясучка, трясавица, трясца, трясья;* в Слове Даниила Заточника: луче бы ми трясцею болѣти, ни со злою с нелюбою женою быти: *трясца* бо *тряс* пустит, а злая жена и до смерти сушит. Редкое, вологодское *трясуни́ца* (Жив. Стар. 1895, стр. 397). Сравнить литовское название лихорадки: *drugỹs* и болгарское *тре́ска.* Лихорадочный озноб дал повод к названиям: *знобиха* (Г. Попов. Русск. нар.-бытов. медиц. стр. 176), *знобуха* (Зап. Геогр. общ. III, стр. 189), *холоду́ха* (Куликовский, Слов. стлб. 129), *студёнка* (Опыт обл. слов. стлб. 218), польское *chłodna.* Лихорадочный жар: *огнёва* (Кирилловский у.). Лихорадочные боли и судороги: *ломовая* (Попроцкий. Калужская губ. II, стр. 147), *корчея* (Сборн. матер. Кавк. 16, 2, стр. 47), *корю́чка* (Слов. II Отдел. Акад. Наук, IV, s. v.), *коёмка* (ibid.). Иные проявления лихорадки имеют в виду: *кашлюнья* (Жив. Стар. 1893, 3, стр. 380); *бледнуха, желтуха* (Попроцкий. Калужск. губ. II, стр. 147); *гнетуха, гнетучка, гнетница, гнетенница.*

Наконец, *весну́ха*, *вёшница* (Жив. Стар. 1893, 3, стр. 377), *весница* (Зап. Геогр. общ. VII, стр. 377), т. е. весенняя, мучающая весной; *осенуха* (Жив. Стар. 1893, стр. 382), *листопа́дная* (Гуляев. Очерки южн. Сибири, стр. 125), *листопа́дина* (Сборн. II Отдел. Акад. Наук, 17, стр. 34) — осенняя; *низовка*, т. е. заносимая с низовьев реки (Отечеств. Записки, 57, 1848, стр. 51).

Заимствованные названия для лихорадки (пятая категория) известны у белорусов: фэбра, фыбра, хвэбра (Этногр. Обозр. 1896, 2, стр. 130).

§ 155. Переходим к оспе, в подставных названиях которой мы находим те же самые пять категорий. Оспу прежде всего называют *гостьей*, что вполне соответствует народным представлениям об этой и иных подобных болезнях. У олонецких великорусов: *гостья*, *го́стьица* (Записки Геогр. общ. III, стр. 186); то же и у финнов-карел (Алимов), у качинских татар в Сибири: *альджи*, гость (Извест. Геогр. общ. 20, стр. 655), у абаканских татар (ibid. 29, стр. 524, Катанов).

Ласково-почтительное обращение к этой гостье выражается прежде всего в уменьшительно-ласкательном ее названии: *о́спица*, *воспица* (Куликовский. Слов. стлб. 73; Отечеств. Записки, 57, 1848, стр. 51); затем, в наименовании ее по отчеству: *Афанасьевна* (Опыт. обл. слов. стлб. 144), *Оспа Ивановна* (Опис. рукоп. стр. 910), *гостьица Ивановна* (Записки Геогр. общ. III, стр. 186), *Марья Ивановна* (Березин. Природа и люди Олонецк. края, стр. 175); у обрусевших карел: *Оспа Осиповна* (Т. Алимов).

В полное сходство с лихорадкой и некоторыми другими болезнями, оспу именуют родственными названиями — матерью, бабушкой, теткой, кумой. Русские на р. Колыме называют оспу: *матушка Оспа* и просто: *матушка* — «чтоб она не оскорбилась» (Богораз. Слов. стр. 80). Олонецкие великорусы: *оспа-матушка*, *оспица-матушка* (Этногр. Обозр. 1890, I, стр. 46 и 47). Одно из якутских названий оспы, *ма̄тыска*, явно взято из этого русского *ма́тушка*, причем на якутской почве образован и особый глагол от этого названия болезни: *ма̄тыска̄ла* — болеть оспой или корью (Пекарский. Слов. стлб. 1538; ср. ниже § 157). Из русского же взято якутское имя оспы *ма̄ма*; настоящее же имя оспы якуты почти никогда не произносят (А. Попов). Матерью называют оспу также телеуты на Алтае: *ене кіжі*, мать-человек (Вербицкий. Слов. стр. 47), шорцы: *поспа́энчик*, оспа-матушка (Аравийский, 135), и другие турки Сибири (Извест. Геогр. общ. 29, стр. 524 и 530, Катанов).

Якуты именуют оспу еще и иными родственными названиями: *ӓцїі*, тётушка (Трощанский. Эволюция черной веры, стр. 69; Пекарский, Слов. стлб. 69); *ӈацы*, кумушка (А. Попов); *бабушка* (Жив. Стар. 1891,

3, стр. 75, Приклонский). Не исключена возможность, что это последнее название заимствовано из созвучного русского слова: *бабýшки* — оспенные парывы, оспинки (Опыт обл. слов. стлб. 4; Опис. рукоп. стр. 1143). Юкагиры называют оспу: *чомóл-äпíä,* большая бабушка (Иохельсон. Матер. стр. 93). Еще якуты называют оспу: *ämäхсін,* старуха, или *хотуну ämäхсін,* северная старуха (А. Попов).

Чукчи и юкагиры называют оспу: *великая болезнь* (Иохельсон. Матер. стр. 89; Изв. Вост.-сибир. отд. 30, 1890, I, стр. 17). Здесь уже можно видеть некоторую аналогию к кавказским названиям оспы: *барин* и к славянским: *богиня.* Гурийцы на Кавказе не называют оспу ее настоящим именем *квавили,* а называют *батоneби,* т. е. господа, множ. число от *батони,* господин, барин. Употребление этого слова во множественном числе, а не в единственном, Т. Мамаладзе объясняет тем, что в гурийском народе распространено представление о множественности оспенных «ангелов», т. е. духов этой болезни (Сборн. матер. Кавк. 17, 2, стр. 45). Но в Имеретии эта форма множ. числа имеет значение единственного числа, и М. Сагарадзе переводит ее словом: господин (ibid. 26, I, стр. 13). М. Машурко знает еще и звательную грузинскую форму *батонебо!* и переводит ее словом: *барин,* причем замечает: «*барином* величают преимущественно оспу, тогда как *барыней* — корь» (ibid. 18, 3, стр. 323).

Кроме оспы, тем же подставным словом *батоneби* грузины в Кутаисе называют еще скарлатину, корь, коклюш, дифтерит и дисентерию (ibid., стр. 322), грузины в Тифлисе — тиф, скарлатину «и тому подобные болезни» (ibid. 19, 2, стр. 88, И. Степанов), имеретины — невидимых духов всех болезней, в частности — заразительных (ibid. 26, I, стр. 12 — 13, М. Сагарадзе). У гурийцев «сказать что-либо оскорбительное по адресу батоneби, т. е. оспы, равноспльно богохульству» (ibid. 17, 2, стр. 46).

Сербы называют оспу богиней, *bdginje,* plur. fem. (Вук. Српски рјечник, 1852, стр. 33), малая богиня (Борђевић. Обичаји народа српског, II, стр. 230). Точно также и монгольское название оспы *burchat* связывают с монгольским *бурхан,* т. е. бог (Потанин. Очерки, IV, стр. 707). Если принять во внимание целый ряд славянских названий иных болезней (см. ниже о падучей, корче, горячке и параличе), также родственных слову *бог,* — то предположение о заимствовании сербского имени оспы *богиня* из немецкого *Pocken* (Berneker. Etym. Wörterb. S. 66) окажется излишним (ср. Kr. Bulat, Arch. f. Slav. Philol. 37, S. 480). Если поляки называют богинями, *bogynki,* мелких лесных духов (Wisła, V, M. Sumcow. Boginki-mamuny), то столь же естественно применение этого наименования и к духам болезней.

§ 156. Вторая категория подставных имен для болезней, названия намеками представлены для оспы бедно. Якуты называют оспу местоиме-

нпем она, *кінi* (Трощанский. Эволюция черной веры, стр. 69); тем же местоимением называют оспу и евреи (Жив. Стар. 1907, 4, стр. 59, Э. Пекарский).

Из бранных названий (категория 2-я) для оспы нам известно только белор. *лиха́я*, т. е. злая (Этногр. Обозр. 1892, 2—3, стр. 34, Ляцкий). Якуты «к оспе относятся враждебно, но опасаются выразить свою вражду вслух» (Трощанскпй. Эволюция черной веры, стр. 180). В этих опасениях и нужно, вероятно, видеть причину почти полного отсутствия бранных названий для оспы. Буряты о заболевшем оспой (бурятское *хахай*) выражаются: *получил пай* (долю), красный пай, *хубiя-аба, улан хубiя;* или же: лежит в подати, *албанда хэбтэ,* — что связано, по М. Хангалову (Записки Вост.-Сибирск. отд. II, 1, стр. 57), с представлением, что духи посылают эту болезнь в виде доли каждому семейству или селению.

Заимствовано (категория 4-я) из русского языка одно из якутских названий для оспы: *уоспа* (Пекарский, стр. 563). Предположение Бернекера и других о заимствовании сербского названия оспы *богиней* мы отвергаем (см. выше).

Бытовые названия оспы (5-я категория) имеют в виду главным образом внешний вид больного: белор. *рабая, рабу́ха, щербачка* (Этногр. Обозр. 1892, 2—3, стр. 34), т. е. пестрая, испещренная; сев.-великор. *кориха* (Жив. Стар. 1897, 4, стр. 465), т. е. подобная коре?, *лопу́ха* (Е. Якушкин. Матер. для слов. стр. 18), т. е. лопающаяся, *ципу́ха* (Сборн. II отдел. Акад. Наук, 72, стр. 72, Волоцкий); *сво́роб* (Опыт обл. слов. стр. 200), т. е. свербящая, чесотка. Буряты называют оспу: белый цветок, *сагансэсэк* (Бурятоведческий Сборник, I, 1926, стр. 36), вероятно, по виду оспенных нарывов. Абхазское название оспы: «*то, что украшает кожу*» (Христ. Восток, IV, I, стр. 111, Джанашия) можно считать и почтительным (ср. 2-ю категорию).

§ 157. В народных воззрениях на корь много общего с воззрениями на оспу. Отсюда немало общих названий для обеих болезней. Турки Алтая называют корь, подобно оспе и горячке (тифу): *гостья* и *мать* (Изв. Геогр. общ. 29, стр. 524, Катанов); *корь-матушка, кор-энчик* (Аравийский. Шория, стр. 135). Якуты считают корь, подобно оспе, «русскою болезнью», перед которою бессильны якутские шаманы, и называют ее русским словом: *ма̄тыска* (Пекарский. Слов. стлб. 1538), а также: *бабушка* (Сибирский Сборник, II, 1891, стр. 141), *кумушка* (А. Попов). Заимствовали также якуты, подобно шорцам Алтая, и русское имя этой болезни *куор* (Пекарскпй, стлб. 1228).

Словинцы называют корь доброю: *dobŕei,* множ. ч. (M. Pleteršnik. Slovenko-nemški slovar, s. v.).

Бытовые русские названия кори: *красну́ха* (Жив. Стар. 1897, 4, стр. 465), т. е. красная; *ветрянка,* т. е. переносимая ветром (ср. выше § 149 о ветре, как о причине болезней); *черемну́шки,* мн. (Опыт обл. слов. стр. 256) — по «черёмному», т. е. красному цвету; *черемúца,* «*Черемица Степановна,* баженая (желанная) гостьица, не обидь-ко у меня Ванюшку» (Куликовский. Слов. обл. олонецк. наречия, стр. 132).

§ 158. Горячку или тиф абаканские и соседние с ними турки Сибири называют, подобно оспе и кори, подставными именами: *гостья* и *мать* (Извест. Геогр. общ. 29, стр. 524 и 536, Катанов); грузины: *батонеби,* т. е. господа, барин (см. выше § 155); русские Казанской губ.: *божья́* (Опыт обл. слов. стр. 534), т. е. вероятно: божья болезнь, от бога.

Якуты заимствовали русское название горячка: *кӱӧрӓ̄чiкi* (Пекарский. Слов. стлб. 1319).

Преобладают же бытовые названия по симптомам болезни: русское *горячка, огнёвая болезнь, огнёва, огнéвица, огнёвка;* местное великорусское *росту́ха* объясняется поверьем, что больной во время этой болезни растет (Опис. рукоп., стр. 534). Великорусское местное *дурная болезнь* (Изв. II отдел. Акад. Наук, 1898, 3, стр. 853, Е. Будде) имеет в виду, быть может, так называемую белую горячку?

§ 159. Полтавские украинцы верят, будто холера не любит, чтоб ее называли прямо по имени, т. е. *холерою,* а потому о больном холерою говорят: «он болен *известною болезнию*» (Опис., рукоп., стр. 1099). Великорусы называют холеру местоимением *она* (Ф. Нефедов. Тайна реки, гл. 4. Сочинения, III, 1900, стр. 36). По белорусским поверьям, холера не любит, если про нее вспоминают (Этногр. Обозр. 1896, 2, стр. 133, Демидович). На Пинеге холеру называют: *черная болесть* (Ефименко. Матер. I, стр. 167).

Украинцы представляют холеру в виде женщины, иногда с коровьими ногами, которая ходит по полям и селениям; при встрече с нею нельзя говорить, иначе умрешь (Матер. укр. етнол. VI, 1905, стр. 103).

§ 160. Чуму сербы называют, во время эпидемии, вместо ку̏га—*кума,* чтоб этим ее умилостивить (Вук. Српски рјечник, 1852, стр. 311). — Болгары называют чуму эвфемистически: *жива́ и здра́ва* (А. Дювернуа. Словарь болг. языка, 1885, стр. 631). — Самое слово чума́ заимствовано; источник его видят в румынском *сїи́та* (Berneker. Etym. Wörterb. S. 163), но заимствование это бытовое, а не на почве запретов.

§ 161. Русские в Восточной Сибири не говорят при детях о детской болезни родимчик, чтоб ее не накликать (Этногр. Обозр. 1911, 3—4, стр. 159). Название этой болезни *родимец* они же избегают произносить,

заменяя в случае необходимости местоимением *ихо,* т. е. ихнее. Местный автор Н. П. Сокольников толкует это подставное имя в смысле: их, т. е. детей, болезнь (ibid.), но полной уверенности в том, что тут разумеются именно дети (а не черти), у нас нет. Архангельское имя этой болезни *бесна́,* от *бес,* говорит в пользу нашего предположения (Подвысоцкий. Словарь, стлб. 14). Олонецкие великорусы называют эту болезнь местоимением: *своя* (Г. Куликовский. Слов. стлб. 105), *своё* (Г. Попов. Русск. нар.-бытов. медицина, стр. 176).

Другие русские названия этой болезни также производят впечатление подставных; это: *тайни́к,* т. е. таинственное? *смиренчик,* смирное; *тихонькой.* В последних названиях явно сквозит тенденция воздействовать через посредство имени на течение или природу болезни (ср. § 194).

Чехи эту болезнь называют: *božec* (И. Ранк. Чешско-русский слов. стр. 32), т. е. божок. Русское название болезни *родимец, роди́мая боль, роди́мчик* (собственно: прирожденное?) служит одновременно и названием чорта. У олонецких карел известен способ лечения этой болезни, явно связанный с представлением, что в больном ребенке обитает чорт: этого последнего стараются переманить во взрослого человека (для которого, как известно, эта болезнь безопасна), соблазняя женскими половыми органами. Первоначально это средство было, вероятно, символом перерождения больного ребенка, что обычно в народной медицине у разных народов; но теперь оно понимается, как переманивание духа, о чем свидетельствует словесная формула. Мать прикасается к больному ребенку своими обнаженными половыми органами, причем произносят: «Тут тебе и подарок, бес! а ребенка оставь в покое!» (Т. Алимов). Сравнить с этим передачу детской болезни голубю у грузин, причем голубя прикладывают задним проходом к заднему же проходу больного ребенка: последний выздоравливает, а голубь пропадает (Сборн. матер. Кавк. 32, 3, стр. 64), — передачу лихорадки корове через поцелуи половых органов коровы, у русских Казанского края (Тр. Этногр. отд. IX—I, 1889, стр. 11 приложения).

У карел сохраняются при этой детской болезни половые запреты для родителей больного (Т. Алимов).

§ 162. Родимчик имеет у русских ряд общих имен с параличем. Последняя болезнь также зовется: *роди́мець* (Гринченко. Укр. слов. IV, стр. 28), *дети́нец* (Опыт обл. слов. стр. 53), *своя́* (Г. Куликовский. Слов. обл. олонецк. наречия, стр. 105). *Чтоб тя своя́ хватила!* Олонецкое ругательство (ibid.). *Роди́мком взяло* (ibid., стр. 100).

Особые имена для паралича в русских говорах: *чёрная болезнь, чёрная немочь* (Опыт обл. слов. стр. 256); в украинских: *подвіяв вітёр* (Опис. рукоп. стр. 444). Чехи называют эту болезнь *panek,* т. е. барынок, барчук.

Укр. местное *шляг,* означающее теперь чорта (см. § 179), заимствовано из немецкого *Schlag,* быть может через польское *szlak* паралич. Ср. укр. *грець* (§ 183).

У якутов отмечено подставное (харыстан) выражение: *охсорго оҕустарбыт,* он разбит параличем (Пекарский. Слов. стлб. 1789).

§ 163. Чирей, злокачественный нарыв, у сербов зовется явно подставными именами. Вместо подлинного имени *зли при̂шт* или *зли̂ћ,* т. е. злой, сербы называют его добряком: *до̀бри̂ћ* (Вук. Српски рјечник, стр. 125), *непомѐник,* т. е. кого не следует вспоминать (ibid. стр. 418; Ђорђевић. Обичаји II, стр. 233).

Вид детской коросты, равно как и кишечные глисты сербы называют близким, явно подставным именем: *непомѐнуше,* женск. множ., т. е. кого не должно вспоминать (Вук. ibid. стр. 418).

Местное русское название чирья *барин* (Высоцкий. Народная медицина, стр. 18, знает еще и имя *князь),* несмотря на аналогию грузинского *батонеби* (§ 155), может быть, объясняется на бытовой почве; обычно объясняют его большою болезненностью чирья в случае прикосновения к нему (Попов. Русск. нар.-бытов. медиц. стр. 175). Не исключена возможность, что поводом к этому названию послужило поверье, аналогичное бурятскому: чирей гонит прочь все другие болезни, говоря: стой, здесь я сижу! Почему, будто бы, при чирье других болезней и не бывает (Записки Вост.-сибир. отд. II, 1, стр. 55, М. Хангалов).

Есть и еще русские местные имена для чирья: *тельни́к* (Труды Ив.-Вознес. научн. общ. краев. III, 1925, стр. 113), *болято́к* (Опыт обл. слов., стлб. 13), *пу́пыш* (Подвысоцкий. Слов. стлб. 143), белорусское *одрик* (Добровольский. Слов. стлб. 524), и др.

§ 164. Опухоль на пальце и ногтоеду южно-великорусы называют: *лихо́й* (Сборн. II отдел. Акад. Наук, 76, стр. 126, Будде; Г. Попов. Русск.-нар. бытов. медиц. стр. 174), *лихора́д* (Изв. Казанск. общ. археол., ист. и этногр. V, 1885, стр. 32, Магницкий). На Вятке о ногтоеде говорится: *лихорад сидит* — в уверенности, что в больное место входит живое существо Лихорад, входит к тому, кто произнес его запретное имя (см. ниже § 183). Оба названия совпадают с именами злых духов (§ 174). У симбирских великорусов то же имя *лихой* носит и какая-то конская болезнь (Опыт обл. слов. стлб. 104).

Немцы называют ногтоеду (panaritium) *das böse Ding,* злая штука. Якутское название змеевика или нарыва на пальце: *аба̄сы хараҕа,* чортов глаз, но это название считается запретным, и подставным вместо него служит *мо̄хуі,* вероятно родственное сагайскому *мокаі* медведь (Пекарский. Слов. стлб. 1598).

§ 165. Ревматизм носит у украинцев нестари явно подставное название: *гостéць*, собственно: гостенек, добрый, милый гость, или: маленький гость (ср. А. Потебня. К истории звуков русского языка, IV, 1883, стр. 77). М. Драгоманов видит в этом украинском слове, вряд ли справедливо: **ост-ец* уменьшительное от *остъ* — колючка (Малор. нар. предания и рассказы, 1876, стр. 40). Широкое распространение названий для различных болезней: *гостья* (см. §§ 153—155, 158 и др.) может говорить против гипотезы М. Драгоманова. Украинское *гостець*, как название болезни, встречается уже в книге Лазаря Барановича 1683 г. «Руно орошенное» (Чернигов, лист 67, чудо 15-е). В старом чешском языке болезнь ломота (т. е. ревматизм) носила имя: *panna*, т. е. госпожа, барыня (Arch. f. Slav. Philol. 37, S. 475, Kr. Bulat).

§ 166. Падучая или эпилепсия носит у тульских великорусов имя: божье (Опыт обл. слов. стлб. 12), у словинцев: *božjâst*, из božja oblast, т. е. божья власть (ср. Er. Berneker. Etym. Wörterb. S. 66), на Пинеге: *бесна́*, от *бес* (Подвысоцкий. Слов. стлб. 14). Местные русские названия той же болезни: *свое время;* «думали: умрет, а его своим временем хватило» (Г. Куликовский. Слов. олонецк. наречия, стлб. 105); курское *причи́на*, «его причина взяла; причина тебя побей» (Опыт обл. слов. стлб. 179), что́ и у украинцев (Гринченко. Словарь украинского языка, III, стлб. 452); белорусское *тряпу́н* (Добровольский. Слов. стлб. 919; от *трепать?);* украинское еще *хуртови́на*, как украинцы называют также бурю и беду, невзгоду. — Падучую болезнь лошадей олонецкие великорусы называют: *че́рес*, т. е. пояс?

О других душевных болезнях см. ниже § 183: *игрец, соловейко;* ср. выражение *находи́т на него* — о припадках сумасшествия (Добровольский. Слов. стлб. 472).

§ 167. Украинское название насморка *не́жит, нежид, нежить* (Гринченко. Слов. II, стлб. 546; Архив Геогр. общ. 44, № 9), совпадающее с названием злого духа (§ 174), производит впечатление подставного слова; ср. польское *niežyt*.

§ 168. В Западной Сибири запретно имя сибирской язвы, которая здесь широко распространена. Ее называют всегда иносказательно: *опасная болезнь, ветряная болезнь, страшная болезнь, черная язва, смертоносная язва, напрасная болезнь* (и смерть от сибирской язвы называют: *напрасная смерть)* (Записки Тюменск. общ. научн. изуч. местн. края, I, стр. 52). П. Городцов, который приводит все эти имена, добавляет: «существуют и другие названия этой болезни, которую избегают называть ее настоящим именем» (ibid.). В. Даль (Слов. II, стлб. 770) приводит, правда с вопросительным знаком, казанское название той же болезни: *мамо*, т. е. мать. От

лекаря этой болезни требуется половой запрет втечение «Ильинского месяца», т. е. июля (Гуляев. Очерки южной Сибири, стр. 53).

Сибирская язва дала материал для русских бранных выражений, любимых в Сибири: *я́зви тя!* т. е. пусть будет у тебя язва! *пятна́й тебя!*

Русские сибиряки представляют себе сибирскую язву, как и прочие болезни, антропоморфно — в виде женщины, обитающей в глухих лесах и диких болотах. Зовут они эту женщину: *лесная женщина, дикая женщина, страшная женщина.* Представляется она рослою и крепкого телосложения женщиною средних лет, с темным лицом и с большими глазами; ее темные волосы падают космами на плечи; одета она в длинную рубаху, опоясана веревкой из неочищенного лыка или из конопли, или же перекрученным прутом ивняка; в руках у нее суковатая палка. Видят ее только издали, и увидев — ждут появления эпизоотии, принимая соответствующие предохранительные меры. Вслух говорить об этом видении нельзя, почему дают знать соседям под секретом (ibid. стр. 56). Иногда та же болезнь принимает образ медведицы, которую нет возможности убить: она скрывается ловко от преследователей. Такую медведицу боятся преследовать (ibid. стр. 56, Городцов).

§ 169. Грузины не говорят у себя дома о всяких болезнях посторонних лиц, веря, что и этим путем могут переходить болезни от одного человека к другому. (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 326, Машурко). В этом грузинском поверье мы имеем, в сущности, запрет на имена всех болезней и на общее обозначение болезни, т. е. на слова: *болезнь, хворать, больной.*

Некоторые намеки на подобный же общий запрет мы имеем и в других языках. Так, сербы называют болезнь вообще птицей — *tice; uhvatio je ticu,* поймал птицу, означает: внезапно заболел (Arch. f. Slav. Philol. 37, 1920, S. 481; Kr. Bulat. Beiträge z. slavisch. Bedeutungslehre). Немцы, неохотно произнося имена болезней, болезнь вообще часто называют словом *Ding,* вещь, штука; например, рожу называют *das heilige Ding,* святая вещь; ногтоеду *das böse Ding,* злая штука. Нижегородские великорусы именуют все скотские болезни вообще словом: *время* (Опис. рукоп. стр. 803). У самоедов, по Лепехину (Дневн. зап. путеш. IV, стр. 276), нет собственных имен болезням, а обозначают их только по действиям, напр.: голова болит, и т. п.

Русские, как равно и черногорские наименования болезни вообще — многочисленны и разнообразны. Многие из них производят впечатление подставных слов. *Прúтка,* собственно: неожиданный случай (сравнить подставные слова: *случай,* § 114 и 143), *скорбь, скорбище* (Изв. Вост.-Сибир.

отд., 32, 1901, № 1—2, стр. 97; Ефименко. Матер. I, стр. 167), *хворь, хворóба* (Опыт, стр. 246), *недуг* (Этногр. Сборн. 1, стр. 178), *нéмочь, хиль* (Опыт, стр. 247), *ляд* (Сборн. II отд. 72, стр. 47), укр. *хиря* (Пискунов. Словниця укр. мови, 1873, стр. 36), великор. *доспéшка* (Живн. Стар. 1893, 3, стр. 378), а чаще глагольная безличная форма: *доспéлось* (Опыт, стр. 25), рядом с аналогичными: *взя́ло* (Опыт, стр. 25), *схвати́ло, надуло* (Попов. Нар. медиц. стр. 177); *подшути́ло* (устное сообщение Н. А. Выскребенцевой из Фатежа), с чем сравнить *подшут* — название грудницы (Попов, ibid. стр. 177); *встрешни́к росщиб* — о скотине, неожиданно заболевшей в пути (Архив Геогр. общ. 41, № 46), с чем сравнить *встрешник* — болезнь коней (Живн. Стар. 1893, 3, стр. 377); *поглумилось, поглум* — об ушибах и о других травматических повреждениях (Живн. Стар. 1893, 3, стр. 383; ср. Г. Попов. Русск. нар.-бытов. медиц., стр. 174).

В последних терминах, равно как и в выражениях: *напала хворь* (Попов, ibid. стр. 177), в финском: болезнь *поймала* (Зеленин. Очерки русск. мифол. стр. 42 и сл.), ярко отразилось верование о духах, как о причине болезней. Это последнее верование проявилось и в том, что некоторые имена болезней тождественны с именами злых духов, например: *ляд, лихой, встрешник, нечесть* (Архив Геогр. общ. 44, № 1, Харьк. губ.), *нежить, черная немочь, она.*

Грузины никогда не называют больного своим, т. е. не скажут: *наш* больной — «чтоб не прогневать этим болезни»; больной находится во власти духа болезни, и всецело принадлежит этому духу. В молитве к духам батоневи (см. о них § 155) грузины называют больного: «*ваш* больной» (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 323, М. Машурко).

Украинское название болезни *бетéга, бетéжный,* равно как и словенское *beteg* заимствованы из мадьярского *beteg* «больной», что в свою очередь взято из средневекового немецкого *wētage* «боль, страдание» (E. Berneker. Etym. Wörterb. S. 53).

Русские глаголы для обозначения состояния больного также разнообразны и многочисленны. Шенкурское *стра́нствовать* в значении хворать; «пространствовал я шесть недель в огневе» (Опыт обл. слов. стлб. 217); *скуча́ть* чем, напримерголовой, ногами (Филол. Записки, 1897, 4, стр. 3; Сборн. II отдел. Акад. Наук, 72, стр. 85, Волоцкий); *тосковáть* или *тоскнуть, тоснуть; зубы тоскуют,* болят (Сборн. II отдел. 76, стлб. 161, Зеленин; Опыт обл. слов. стлб. 231); *скудáть, скудáться* чем (Опыт, стлб. 206 и 172: *поскудáться* «захворать сглазу»; Ежегодн. Тобольск. муз., 28, стр. 27; Кривошапкин. Енисейский округ, стр. 59); *трудúться* (Опыт, стбл. 233; ср. в § 214 об агонии); *хирзáть* (Этногр.

Сборн., V, 1862, стр. 88, Глушков); *хли́бить* (Опыт, стлб. 247); *хи́риться* (Сборн. II отдел. 72, стр. 97); *немога́ть* (Богораз. Слов. стр. 90); *скомить, скомле́ть* (Опыт стлб. 205; Сборн. II отдел. 72, стр. 84, Волоцкий); *гмы́рить* (Опыт, стлб. 38); *чихкать* (Жив. Стар., 1892, 4, стр. 102, Лесков); *брюша́ть* (Опыт, стлб. 16); *раздуриться* (Ефименко. Матер. II, стр. 272); шуточно: *ископытиться* (Опыт, стлб. 75); белор. *перекидываться, невзго́лить* (Добровольский. Слов. стлб. 476 и 585).

Русские общие названия для эпидемий: *пошáва, пошавка* (Жив. Стар. 1895, стр. 381; Г. Попов. Русск. нар.-бытов. медиц., стр. 169); *пошатка, по́мха, хворо́бища* (Сборн. II отдел. 72, стр. 67, 69 и 97); *повертýха* (Гуляев. Очерки южной Сибири, стр. 131); *повирýха, повéтреница* (Г. Попов, ibid. стр., 169), *повéтрие, мор, моровая язва;* белорусские: *пошесць,* «по́шесть пошла по миру» (Архив Геогр. общ. 46, № 14; З. Радченко. Гомельск. нар. песни, стр. XI), *свире́пица* (Архив Геогр. общ., 46, № 9); украинские: *по́шесть, помíрок, промíрок, помíр* (Російсько-український словник, I, 1924, стр. 34).

У чукчей нет особого слова для обозначения заразных болезней, которые они называют описательно: *худое убивание, великая болезнь* (Богораз. Матер. стр. 42).

Глава 14. Запреты на имена духов, божеств, колдунов и властителей

§ 170: Психологическая основа запретов на имена злых духов. § 171: Водяной — дохристианский чорт. § 172: Указательные местоимения в качестве названий для чорта. § 173: Имена чорта, являющиеся одновременно и заклинаниями. § 174: Худые имена для чорта. § 175: Именование чорта эпитетами, описывающими его наружность. §§ 176—177: Ласкательные и почтительные имена чорта. § 178: Дохристианские имена демонов в названиях чорта. §§ 179—180: Заимствованные имена для чорта. § 181: Христианские имена в качестве подставных слов для чорта. §§ 182—183: Имена, обозначающие функции чорта §§ 184 — 185: Запреты имени домового. § 186: Запреты имени лешего. § 187: Запреты имени водяного. § 188: Запреты на имена колдунов. § 189: Запреты на имена властителей. § 190: Словесные запреты по отношению к высшим божествам. § 191: Запреты на имена небесных светил. § 192: Запреты имен грома и молнии, вихря и града.

§ 170. Психология словесных запретов на имена нечистой силы совершенно одинакова с рассмотренной нами выше (§ 147) психологией табу на имена болезней. И это тождество вполне понятно: духи болезней принадлежат также к нечистой силе, более или менее сливаясь, в народных представлениях, с чертями. Психологическая основа тех и других запретов одна и та же — боязнь «накликать», призвать к себе злого духа.

«Бес легок на помине», не заставит звать себя вторично; зная это, белорус обходит даже думу о чорте, ибо по пословице: «задумал мужик брагу сварить, а уже чорт с чаркой стоит», т. е. достаточно лишь подумать, как чорт явится. В сердцах, когда у него накипела потребность

чертыхнуть, т. е. выругаться именем чорта, белорус взамен подлинного бесовского имени употребляет иносказания: *он, тот-самый, рогатик* и т. п.; а если кто-либо неосторожно произнес подлинное имя чорта, то применяет оберег — плюет или крестится. Сообщая эти факты из быта белорусов, Н. Я. Никифоровский продолжает: «Так осторожно произносилось имя незримого врага из опасения, что он немедленно прибудет на зов» (Виленский Временник, II, 1907, стр. 8; ср. Ефименко. Матер. I, стр. 163; Kaindl. Huzulen, S. 83—84).

Русские при упоминании о нечистой силе имеют обыкновение «или отплюнуться, или перекреститься и сказать: «не слушай святая хоромина! не к нам будь сказано!» (Жив. Стар. 1894, I, стр. 55, Зобнин из Тюменского у.). В этом последнем случае мы встречаем заклинание, совершенно тождественное с саратовским заклинанием, произносимым при слове лихорадка (см. § 147). — Другие заклинания при упоминании имени чорта и иной нечистой силы: «*Наше место свято!*» (Курский сборник, IV, стр. 103), «*Чур меня от него!*» (Опыт обл. слов., стлб. 260); украинские: «Мара сама собі, *чур їй, пек!* (сообщавшая сплюнула), тепер нема їх, щоб ходили» (Этногр. Обозр. 1890, I, стр. 95, М. Васильев из Бахмутского у.); «Не я говорю, а другие, что она ведьма. *Цур ей, пек от нас!*» (Гр. Квитка-Основьяненко. Сочинения, IV, стр. 40, Ганнуся). «Я думав, шо то сват, а воно, *не при ночі згадаючи,* чортяка!» (а это, не к ночи вспомнивши, чорт) (Труды Общ. исследов. Волыни, V, 1911, стр. 64, В. Кравченко); сербское: *часни га крст убио!* пусть его убьет честной крест. (М. Милићевић. Живот срба сељака, 1894, стр. 56).

Представление о том, что, произнося имя нечистой силы, легко этим ее «накликать», широко распространено у разных народов Евразии. Так, литовцы Шавельского у. не произносят имени чорта *velnias,* «ибо он может сам явиться и показаться»; называют его описательно: *мохнатый, лукавый, панич, немчик* и т. п. (Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197, Янулайтис). По представлениям якутов, «одно произнесение слова черти *(абасы)* уже вызывает их появление» (А. Попов). Об аналогичном представлении индусов см. в журнале Wörter u. Sachen, II, 1910, стр. 4, прим.

Народные сказания полны случаев, когда упоминание о чорте имело своим последствием появление чорта. В украинской сказке баба дошла до реки Днепра и говорит: «коли б мене який чорт перевіз на той бік!» Чорт немедленно явился и перевез ее через реку на своей спине (Труды Общ. исследов. Волыни, V, 1911, стр. 25, В. Кравченко). Молодая вдова, тоскуя без мужа, высказала пожелание, чтоб хоть чорт заменил ей покойного мужа; чорт явился, и у вдовы вскоре родился от чорта мальчик (Д. Зеленин. Великорусские сказки Вятской губ., стр. 280). Украинская

женщина сказала однажды: хоч би сам чорт прийшов та виорав мені ниву! Чорт немедленно пришол в виде мужика и вспахал бабино поле (Гринченко. Этногр. матер., II, стр. 85).

Пожелания в роде: унеси тебя чорт! хай (пусть) тебя черти візьмуть! весьма часто, по народным верованиям, исполняются (ср. § 101; Ефименко. Матер. II, стр. 235; Кравченко, ibid. стр. 25). Особенно опасным считается произнесение имени чорта ночью или поздно вечером (Этногр. Обозр. 1898, 4, стр. 77; Даль. Пословицы, стр. 1030). Украинцы говорят: о півночі кликни ёго, и він явится, т. е. позови чорта в полночь, и он явится (Драгоманов. Малор. народн. предания и рассказы, 1876, стр. 43). Они же запрещают ночью свистеть, кричать и віўкати: всем этим легко можно прикликать чорта, который придя спрашивает: чего хотите? чего меня кличете? (Матер. укр. етнол. XI, стр. 80, А. Онищук).

Не менее опасно произносить имя чорта в присутствии малых детей, особенно новорожденных до их крещения; разве только сопровождая заклинанием: дух святий при дитині! (ibid., стр. 64; Гринченко. Этногр. матер. II, стр. 23; ср. выше § 112); в противном случае черти возьмут ребенка себе (Жив. Стар. 1897, 3 — 4, стр. 371, Добровольский; Этногр. Обозр. 1911, 1—2, стр. 255), или же в неокрещенного ребенка вселится нечистый (В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харьковской губ. 1898, стр. 77), или ребенок захворает (Записки Геогр. общ. 17, вып. 2, 1891, стр. 115, В. Михайлов о чувашах).

Много реже встречаются иные объяснения того же запрета. Русские на Урале говорят: «не поминай часто дьявола, — утащит в работники» (Чердынский Край, 1928, 3, стр. 50, И. Лупегов); работниками же у чертей служат обычно самоубийцы и другие «заложные» (нечистые) покойники (Д. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 20). Е. Ляцкий сообщает следующее белорусское поверье: частое призывание чорта в повседневной жизни раздражает его, и он за это иногда «садит медведя на плечи», т. е. наделяет тяжкою болезнью (Этногр. Обозр. 1892, 2—3, стр. 24). Чаще произношение имени чорта считается тяжким грехом (Опис. рукоп. стр. 762; Сборн. матер. Кавк. 16, стр. 59).

Особое представление отмечено у могилевских староверов: будто бы чорт любит, когда его называют *чортом,* возвышается и радуется; напротив, ему не нравится, когда его называют: *бес* (Жив. Стар. 1907, 3, стр. 123, И. С. Абрамов). Мы видим в этом представлении христианскую основу: произнесение имени чорта грех, а всякий грех человека приятен дьяволу; напротив, слово *бес,* обычное в молитвах и в псалмах, принадлежит церковному языку, а все церковное дьяволу неприятно.

Запрет произносить имена злых духов обычен у турецких племен Сибири; причиною этого запрета наблюдатели довольно неопределенно называют страх. Якуты не произносят имена местных духов ӱӧр'ей, т. е. заложных, нечистых покойников; например, имени умершего старосты Мегинского улуса *Däläräi,* когда после смерти он стал духом ӱӧр, «не могли произнести в Мегинском улусе — из страха, доходившего до степени обожания» (Э. К. Пекарский. Слов. стлб. 689; ср. 2468 — о шаманке наслега Бологур *Сыңалăбыт).* По воззрениям телеутов, злые духи, живущие в преисподней *(таамы),* имеют собственные личные имена, но «телеуты из чувства боязни не произносят их», кроме шаманов, которые осмеливаются произносить во время камланий (А. В. Анохин. Духи телеутского шаманства, лист 23-й рукоп.).

§ 171. Имена чорта многочисленны и разнообразны. М. Эйзен приводит 29 эстонских имен чорта (M. J. Eisen. Estnische Mythologie, 1925, стр. 131 и 132), и это не все (ср. ibid. 26, 29, 48; ср. Жив. Стар. 1916, 2—3, стр. 209 — о других финнах). Русских имен чорта много более. И у эстов и у русских одинаково настоящее имя чорта запретно.

В русских именах чорта много названий, общих с именами духов-хозяев леса, воды и т. п. Эта общность объясняется двумя моментами. Современное полухристианское представление о чорте-бесе развилось у восточных славян из дохристианского воззрения о духе-хозяине воды. Духи-хозяева представляются вообще нейтральными по отношению к человеку; они вредят человеку активно лишь в тех случаях, когда человек чем-либо их разгневал. Домовой, например, обычно бывает даже добрым, помогая в хозяйстве; леший не столько злой, сколько проказник-шутник. Очевидно, от воды восточным славянам приходилось страдать больше, чем от других стихий: водяной представляется злее, чем все иные духи-хозяева. С водяным в данном случае может соперничать разве только русский банник, в котором нужно видеть духа огня, а не духа воды.

Имя *чорт,* особенно в женской его форме: *чертовка,* применялось прежде, а часто еще и теперь — именно к водяным духам. И черти представляются обитающими именно в стоячей воде — в омутах, озерах, болотах; сравни русские пословицы: в тихом *омуте* черти водятся; было бы *болото,* а черти будут; огня чорт боится, а *в воде селится.*

Второй момент: уже в позднюю пору, не без влияния со стороны христианства, духи-хозяева леса, дома и т. п. стали отождествляться с чортом, как представители одной общей категории: нечистые антихристианские духи. Современный русский чорт является именно таким комбинированным образом, элементы которого: христианский бес-соблазнитель верующих и дохристианский дух-хозяин воды.

На почве такого смешения имена разных демонов стали смешиваться и взаимно заменять друг друга. Теперь нередко у русских домового называют *чортом* и чорта *домовым*, хотя это совершенно разные демоны, и их резкое отличие — и по функциям, и по происхождению, и по облику — еще прекрасно сознается русскими же во многих местностях. Смешение имен в народных устах было еще усилено неопытными собирателями, и в областных словарях мы очень часто сталкиваемся, например, с полным смешением чорта и домового.

§ 172. Русские повсюду называют чорта местоимениями: *он, тот, тот-то*, реже: *сам, этот*. Теми же местоимениями часто называют и лешего, и домового. Русский писатель С. Елпатьевский в своих автобиографических «Рассказах о прошлом» (СПб. 1904, стр. 21) сообщает о своем детстве, проведенном в Владимирской губ.: «*Чорт* мы боимся произнести и говорим: *он*, либо: *цорный* (черный); говорим не так чтобы очень громко, чтоб *ему* не слыхать было, а то сейчас явится, бывали примеры: ты пошто (зачем), скажет, звал? И отвечай ему».

Чернские, Тульской губ., великорусы «чорта редко зовут по имени — из страха к нему, а обозначают его местоимением *ён*, т. е. он» (Этногр. Обозр. 1899, 3, стр. 35, А. Колчин). В Пошехонском у. крестьяне «редко называют чорта *чортом* или *дьяволом* — из боязни его; обыкновенно же называют его: *он, сам, черный, нечистый;* особенно избегают говорить об нем вечером» (ibid. 1898, 4, стр. 77, А. Балов). Владимирский крестьянин «неохотно произносит страшное для него имя нечистой силы *чорт*, всячески стараясь заменить его каким-нибудь иным словом, в роде: *он, враг, неприятель*, либо: *с рожками, с хвостиком* и т. п. (ibid. 1914, 4, стр. 105, Завойко). Калужские крестьяне именуют чорта, равно как и домового, лешего, водяного: *он, тот-то* (ibid. 1896, 2—3, стр. 184). *Он* — так вятчане зовут дьявола (Опис. рукоп. I, стр. 412; ср. Труды этногр. отд., XI, 1, 1890 г., стр. 119, Иваницкий; Этногр. Обозр. 1916, 3—4, стр. 46, П. Богатырев; Искусство севера, II, 1928, стр. 89). Курские крестьяне называют чорта и дьявола: *тот, тот-та;* «што-н тибé *тé-та* взяли!» (М. Халанский. Нар. говоры Курской губ. стр. 374).

В вятской сказке действующие лица избегают называть чудовище «Черную Кожу» этим его именем, а называют указательным местоимением: *этого зорить* (Д. Зеленин. Вятские сказки, стр. 286). Герои пьесы А. Н. Островского «Не все коту масляница» систематически называют окружающих бесноватого чертей: *они;* «может, *они* еще к нему в Москве приступили, да нам-то невдомек было; стали, говорит, *они* кругом его сначала как шмели летать, а потом уж в своем виде показались, как *им* быть следует; и все-то он теперь от *них* прячется» (сцена 2, явл. 1; т. VII, стр. 181).

У белорусов тот же запрет на имя чорта и теже местоимения в качестве подставных слов: «Слова *чорт* нельзя произносить в хате; бывают такие минуты в дне, когда чорт по этому слову может явиться; поэтому вместо чорт говорят: *шут, ґидол, ён, тэй* (он, тот) (Е. Романов. Белорусский Сборник, VIII, стр. 287).

Той, тэй, ён (тот, он) — «сдержанные имена чорта, подлинное имя которого витебскими белорусами редко произносится»; «у чмыхах *той* сядиць», в носу чорт сидит — так выражаются о чаровнице, кто ведается с чортом (Никифоровский. Приметы, прим. 101, стр. 6). *Тот-самый, етый-што, ён* — так называют чорта те же белорусы (Виленский Временник, II, стр. 8. Никифоровский; ср. Г. Попов. Русск. нар.-бытов. медицина, стр. 233; Записки Геогр. общ. 13, вып. 2, стр. XVI, 3. Радченко).

Він (он) — украинское название чорта (Kaindl. Huzulen. S., 83—84; Труды Общ. исслед. Волыни, V, 1911, стр. 23, Кравченко; ср. М. Драгоманов. Малор. нар. предания, стр. 43). *Воно́* (оно) — так называют нечистую силу украинцы Рыльского у. (мои записи 1923 г.). *Він, той, сам* — галицкие названия чорта (Матер. укр. етнол. XI, 1909, стр. 64, А. Онищук). *Той* — чорт (Записки Югозападн. отд., II, 1874, стр. 81, Иващенко); *ті, тії* (те) — черти (Труды общ. исслед. Волыни, V, стр. 29 и 34; Архив Геогр. общ. 44, № 14). *Тот-що невільно згадувати*, т. е. тот, кого нельзя вспоминать (Матер. укр. етнол. XI, стр. 64); *тії, що не при хаті згадуючи*, те, кого не в хате вспоминать (М. Драгоманов. Малор. нар. предания, 1876, стр. 53). «Вообще со словом чорт украинцы обращаются очень осторожно, редко его вспоминая» (ibid. стр. 64).

Как видно из сказанного выше, одно местоимение *він* (он) во многих украинских говорах означает чорта. Вот почему, когда украинцы имеют в виду человека, то они не говорят просто: *він*, он, а с добавлением: *він ерщененький*, он крещенный, или: *він сам*, он сам (ibid.).

Полная аналогия у вотяков и у бурят, которые также называют злых духов указательным местоимением: *он* (Изв. сарапульск. земск. музея, 3, 1913, стр. 3, Верещагин; Живн. Стар. 1915, 3, стр. 313). Сравнить еще осетинское эвфемистическое наименование чорта: *неназываемый* (Сборн. матер. Кавк. 13, стр. 142).

§ 173. Но, видимо, и такое наименование чорта намеком-местоимением считается все же опасным, почему к местоимению нередко присоединяют еще краткое заклинание. Так, украинцы выражаются о чорте: *тот — скаменів би* (Матер. укр. етнол. XI, стр. 64, А. Онищук, т. е. тот — пусть он окаменеет! или: *він — цураха му* (ibid.), он — чур ему! или: *він — щез би* (Kaindl. Huzulen, S. 83—84), т. е. он — пусть он исчезнет, откуда и

существительное: *щезун,* тот, кто должен исчезнуть (ibid.), или: *пек їму* (ibid.), т. е. пекло, ад ему!

Заклинание *чур! цур!* превратилось местами в подставное слово для заклинаемого существа, т. е. для чорта: украинское *цур ему!* чорт с ним (Н. Закревский. Старосветский бандуриста, 1861, стр. 577), польское *cur* чорт, из украинского (Berneker. Etym. Wörterb. S. 164). Полная аналогия этому в великоруском *наше место свято!* заклинательная формула, сделавшаяся эвфемистическим именем для заклинаемого (Арх. Геогр. общ. А. № 152), и в немецком *Gottseibeiuns* — чорт, собственно же: да будет с нами бог! (Nyrop-Vogt. Das Leben der Wörter, S. 14).

Относительно происхождения самого слова *чур* мы не можем согласиться с предположением Э. Бернекера (ibid., стр. 164) о том, что здесь имеется эвфемистическое изменение слова чорт, служащее предохранительным восклицанием. Проще видеть тут греческое *κύριος* господь, подобно тому, как греч. *Κύριλλος*, Кирилл, дало славянское имя *Чурила*. Употребление заклинания *чур* согласно с предположением, что здесь имя бога, но не мирится с гипотезою о том, что здесь имя чорта. Р. Готье видит в русском *чур меня* 2-е лицо повелительного наклонения чувашского глагола *t'šar,* означающего: держать, останавливать; в русском *черезчур* чувашское *t'šarurĕr* без границ (Rob. Gauthiot. Deux mots turcs en russe, Mémoires de la Société de Linguistique, XVI, 1910—11, pp. 88—89).

Русские и белорусские наименования чорта: *окаянный* (Зеленин. Вятские сказки, стр. 280), *проклятик,* быть может и *поганик* (Виленский Временник, II, стр. 8, Никифоровский), в сущности, равноспльны таким же заклинаниям (ср. § 147: *проклятая,* как заклинание лихорадки). Сравнить восклицание испуганной Коробочки, когда Чичиков посулил ей чорта: «Ох, не приномнпай *его,* бог с ним! — воскликнула она, вся побледнев (Чорта помещица испугалась необыкновенно). Еще третьего дня всю ночь мне снился *окаянный!*» (Н. В. Гоголь. Мертвые души, часть I, гл. 3).

§ 174. Аналогичный указательным местоимениям намек имеем в русских названиях чорта: *не наш* (Опис. рукоп., стр. 869; Афанасьев. Сказки, № 210), *не наша сила* (Якушкин. Путевые письма, стр. 168), белорусское: *не свой дух* (Moszyński. Polesie wschodnie, стр. 175).

Дальше следуют многочисленные и разнообразные эпитеты, которые характеризуют чорта с дурной стороны: *худо́й* (Опыт обл. слов. стр. 251; Записки Геогр. общ. IV, стр. 79, Лиль-Адам), с чем сравнить сербское название чорта: *худоба, ху̏добо паклена* (Вук. Српски рјечник, стр. 807).

Лихой (Опыт обл. слов., стлб. 104), белор. и украинское *лихий* (Moszyński, ibid. стр. 175; Пискунов. Слов. стлб. 126), украинское и польское *лихо, licho* (Чубинский. Труды экспед. I, стр. 191), белор. еще

и *лиха́и* (Добровольский. Слов. стлб. 377), белорусское *злый* (Moszyński, ibid. стр. 175), *зла личина,* литовское *piktaja dvasia,* злой дух (Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197), болгарское *злина́* (А. Дювернуа. Слов. болг. языка, 1885, стр. 779). — *Нечистый* (Этногр. Обозр. 1914, 4, стр. 105; 1904, 2, стр. 163; 1898, 4, стр. 77), *поганый* (ibid. 1901, 4, стр. 81), *нечистик* (Жив. Стар. 1914, 3—4, стр. 289), *не́чисть* (Садовников. Сказки и пред. Сам. края, стр. 26); украинское *нечистий* (Kaindl. Huzulen, S. 83—84; Сборн. матер. Кавк. 16, стр. 178); общевосточнославянское: *нечистая сила* (Moszyński, ibid. стр. 175, и др.); ср. литовское *nelabiukas,* нечистый (Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197, Янулайтис). — *Недобрый* (Этногр. Обозр. 1889, 2, стр. 69), *недобрик* (ibid. 1896, 2—3, стр. 184); *нехороший* (ibid. 1916, 3—4, стр. 46); *негодные, негодная сила* (Труды Костр. научн. общ. 17, стр. 56, Зимин). — *Неприятный* (Садовников. Сказки и пред. стр. 235).

Немы́тик (Жив. Стар. 1898, 3, стр. 395), *неумытый* (Опыт обл. слов. стлб. 128; Сборн. матер. Кавк. 38, 2, стр. 41), *немы́тый* (Дополн. Опыта, стр. 142); украинское *невми́ваний* (Шухевич. Гуцульщина, 4, стр. 212). «Дьяволам это жрать в пекле, — прости господи мое прегрешение, что я *неумытых* за столом поминаю, — а не русским!» говорит купец о римской закуске (Лейкин. Где апельсины зреют, гл. 40).

Лукавый (Этногр. Обозр. 1916, 3—4, стр. 45; 1901, 4, стр. 81), с чем ср. ниже: *лука́нька,* сербское *нечу́стивй* (Вук. Српски рјечник, стр. 420) и литовское *nelabuojas* (Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197).

Некошно́й (Опыт обл. слов. стлб. 127; Васнецов. Вятск. слов. стлб. 150; Гуляев. Очерки южной Сибири, стр. 128), *некощно́й* (Опыт, стлб. 127), что можно толковать: нечеловеческий.

Тошна́я (т. е. сила) (Опыт обл. слов. стлб. 231), т. е. отвратительная, противная. — *Тяжка́я, тяжко́й, тяжку́н* (Опыт, стлб. 235).

Русские в Восточной Сибири «бесов никогда не называют этим именем, а *врагами*» (Г. Дьячков. Анадырский край, 1893, стр. 127). Подставное слово *враг* вместо запретного *чорт* обычно и в европейской части нашего Союза (Опыт обл. слов. стлб. 29; Этногр. Обозр. 1914, 3—4, стр. 105); уничижительно: *вражи́шко* (Опыт, стр. 29), *вражо́нок* (Васнецов. Матер. для вятск. слов. стр. 38). Редкие формы — женского рода: *враго́вка* (Богораз. Слов. стр. 34), собирательное: *вражня́,* т. е. бесы (Зеленин. Вятск. сказки, стр. 314), старое: *во́рог* (Архив Геогр. общ. 41, 47). Сравнить сербское *вра̑г* чорт (Вук. Српски рјечник, стр. 72), болгарское *поврага!* к чорту! (Каравелов. Памятники, стр. 316). — В великорусских говорах еще и *неприятель* (Этногр. Обозр. 1914, 3—4, стр. 105), *супостат* (ibid. 1901, 4, стр. 81).

Не́жить — злые духи (Памятн. книжка Арханг. губ. на 1864 г., стр. 36; ср. Ефименко. Матер. I, стр. 165). *Не́знати* — русалки, лешие и т. п. (Этногр. Обозр. 1901, 4, стр. 82). Украинское старое *неборак* (Русск. Филол. Вестн. 1913, № 4), из польского *nieborak* — сознательная переделка из *niebożak,* от *bóg* (A. Brückner. Słownik etymol. стр. 34), собственно: бедняк.

Украинские названия чорта: *біда́* (Чубинский. Труды экспед. I, стр. 191; Матер. укр. етнол. 18, 1918, стр. 87, П. Доників), *недо́ля* (Чубинский, ibid.); *прасу́нок* (Архив Геогр. общ. 44, № 3), собственно: скорбь, огорчение; *пеня́; псо́та* (Сборн. учеников В. И. Ламанского, 1883, стр. 231 и 233), из польского *psota.* Великорусское тверское *па́мха* — чорт, леший (Архив Геогр. общ. 41, 47); *о́мег* (ibid.) — собственно: ядовитая трава, откуда бранное слово.

§ 175. Дальше следуют эпитеты, имеющие в виду местопребывание чорта: украинское *той, шо у води* (Сборник Харьк. ист.-филол. общ. II, 1890, стр. 160, Манжура), *болотяник* (Чубинский. Труды экспед. I, стр. 191), *анци́болот, анци́болотник, анци́бол* (Гринченко. Слов. I, стр. 8), где в первой части слова надо видеть *антий, анти(христ)? Тот, шо у скалі; тот, шо у трісках* (в щепах) (Матер. укр. етнол. XI, стр. 64, Онищук); *пеке́льник,* т. е. обитатель пекла, ада (Гринченко. Слов. III, стр. 105); *пресподенний* (Афанасьев-Чужбинский. Общий взгляд etc. 1856, стр. 65); *осинавец, осина* (Онищук, ibid., стр. 56, 64, 57). — Белорусское *апѐкан* (Добровольский. Словарь, 1), *лоза́тый* (Этногр. Обозр. 1896, I, стр. 96). — Великорусское *лес* (Жив. Стар. 1914, 3—4, стр. 289, Н. Козырев). Ср. якутское подставное слово для чорта *(абāсы): ӱӧсāгі,* верхний дух (Пекарский. Слов. стлб. 3157).

Особенно многочисленны эпитеты, характеризующие внешний облик чорта. Белорусы и украинцы именуют чорта *куцым* (Носович. Белор. слов. стлб. 272); укр. *ку́ций, куца́к, куца́н* (Гринченко. Слов. II, стлб. 334; Русск. Филол. Вестн. 1913, № 4). Украинская легенда гласит, что в то время, когда сата́на соблазнял Еву, собака оторвала у него хвост: «потому то и теперь называют сатану *куцым,* хотя хвост у него уже давно отрос» (Опис. рукописей, стр. 626). В белорусских говорах встречается название чорта: *корнахво́стик* (Слов. II отдел. Акад. Наук, IV, s. v.; Добровольский. Слов. стлб. 345), т. е. буквально: с укороченным хвостом.[1] В таком же смысле можно понимать и слово *ку́цый,* тем более что изображается чорт почти всегда с хвостом, великорусы именуют его иногда: *с хвостиком*

[1] Ср. белор. *курду́пик* — чорт (Добровольский. Слов. стр. 11), собственно: с утолщенным задом?

(Этногр. Обозр. 1914, 4, стр. 105), а белорусы иронически: *красавец хвостатый* (Виленский Временник, II, 1907, стр. 8, Н. Никифоровский).

У всех восточных славян встречается наименование чорта рогатым: белор. *рогатик* (ibid.); укр. *той, що з ріжками* (Труды общ. исследов. Волыни, V, 1911, стр. 11, В. Кравченко; Матер. укр. етнол. XI, стр. 64, А. Онищук); великор. *с рожками* (Этногр. Обозр. 1914, 4, стр. 105). Одно из эстонских названий чорта тоже означает рогатый: *sarvik* (M. Eisen. Estnische Mythologie, 1925, стр. 132).

У русских кое-где известно подставное имя для чорта: *косо́й* (Слов. II отдел. IV, стлб. 2370); *косой те возьми!* брань (Опыт обл. слов. стлб. 91). *Косой* означает в великорусских говорах также и врага (ibid.), кто «косо смотрит», почему это имя чорта можно считать синонимом выше приведенному *враг*. Чаще в русских говорах называют *косыми* всех, кто имеет несимметрическую фигуру; с этой точки зрения можно сопоставить лишь одно из многочисленных русских имен чорта: *корноухий* (Слов. II отдел. IV, s. v.), т. е. с укороченным или отрезанным ухом, что лишает фигуру симметрии.

Русские областные названия чорта: *косматый* (Слов. II отдел. IV, s. v.), *кудла́тый* (Сборн. МАЭ, VI, стр. 314, Н. Никитина) совпадают по значению с литовским подставным словом для чорта *piktadvasiuku*, мохнатый, обросший шерстью (Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197, Япулайтис). В резком противоречии с ними стоит инсарское название чорта: *голенький* (рукописный ответ № 231 на диалектологическую программу Акад. Наук), но такие противоречия в подставных словах обычны (ср. § 218). В меньшем противоречии стоит подставное имя для того же чорта: *лысо́й* (В. Магницкий. Особенности русск. говора в Уржумск. у., Изв. Общ. археол. V, 1885, стр. 32 оттиска), укр. *ли́сий дідко* (Пискунов. Слов. стлб. 125), калужское бранное *лы́сый бёс* (Опыт обл. слов. стлб. 107).

Весьма широко распространено, особенно у русских, подставное имя для чорта: *чорный* (Этногр. Обозр. 1898, 4, стр. 77; 1904, 2, стр. 163; Сборн. матер. Кавк. 16, стр. 59, прим.), *черняк* (Жив. Стар. 1898, стр. 236), *черный шут* (Опыт обл. слов. стлб. 257). Даже набожные люди, которые считали непростительным грехом произносить не только *чорт*, но и *дьявол, бес, демон*, называли чорта словом *черный* (Опис. рукоп. стр. 762; Архив Геогр. общ. А. 152). В старых русских житиях святых бесы именуются часто: *черніи, чернородніи, темніи* (Житие св. Прокопия Устюжского, изд. 1893 г., стр. 150, 151, 158). Приводимое М. Номисом (Українські приказки, прислівъя и таке инше, 1864, стр. 73, № 3743, из Войцицького 1833—34 г.) украинское проклятие: *щоб тебе чорний бог убив!* хотя и сомнительно (напоминает явно вымышленного *чернобога*),

но могло быть одним из подставных имен чорта в народных устах. — Самое имя *чорт* называют обыкновенно «*черным* именем» (Этногр. Обозр. 1900, 4, стр. 37, Добровольский) и о брани с упоминанием чорта обычно говорят: «ругается *черным* словом» (С. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, стр. 149; Е. Якушкин. Матер. для яросл. слов. стлб. 40). Эсты и немцы называют чорта также *черным: vanamust* (M. Eisen. Estnische Mythologie, 1925, стр. 131), der Schwarze (Kr. Nyrop. Das Leben der Wörter, 1923, стр. 13). Латышское название чорта *jõds,* вероятно, родственно литовскому *jůds* черный (ср. ниже § 180).

В том же значении «темной силы» Ф. И. Буслаев (Истор. очерки, I, стр. 196) понимал и вятское подставное имя для чорта: *ме́рек* (Опыт обл. слов. стлб. 113), связывая его со словами: *меркнуть, мрак.* — Из других цветов, кроме черного и темного, чорту изредка приписывается пестрый. По крайней мере, одно из местных украинских подставных слов для чорта гласит: *рябий* (Записки югозападн. отдела, II, 1874, стр. 81, Иващенко). Не исключена возможность, что сюда же относится и русское подставное слово для чорта: *шехматик* (С. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила, 1903, стр. 4, прим.), т. е. шахматно-пестрый?

§ 176. Выше мы видели исключительно имена, характеризующие чорта с дурной стороны, отрицательными чертами. Но встречаются также и иного рода подставные имена для чорта — ласкательные и почтительные. Русские иногда называют чорта ласкательно-уменьшительным *че́ртушко* (О. Озаровская. Бабушкины старины, стр. 5); с этим можно сравнить совет герою одной народной легенды, спускающемуся в преисподнюю: «сатану *матушкой* называй!» (Зеленин. Вятск. сказки, стр. 282).

Из почтительных имен чорта особенно широко распространено у восточных славян наименование его *дедом,* обычно в уменьшительной форме: *ді́дько, ді́дуньо!* Это украинское подставное имя для чорта отмечено уже в словаре Памвы Берынды 1653 г., где читаем: «*Дѣдъ:* Старец; умалительнѣ же: *дя́дко,* старчик, а не *дѣдко:* сице бо нѣцыи обыкоша діавола именовати» (Лексіконъ славенорóсскій, именъ толъкованіе, всечестнымъ отцемъ Кvръ Памвою Берындою згромаженый. Изд. 2-е, 1653 г., стр. 39); т. е. уменьшительным *дѣдко* некоторые украинцы привыкли называть дьявола, почему для старца рекомендуется иная уменьшительная форма: *дядко.* Современное украинское *ді́дько* чорт (Чубинский. Труды экспед. I, стр. 191; Матер. укр. этнол. XI, стр. 64, *Гі́тько),* откуда прилагательное *ді́дчий* чортов (Гринченко. Слов. II, стлб. 389). По Кайндлю, у гуцулов *gitko* запретное имя чорта, а не подставное (Kaindl. Huzulen, S. 83—84), т. е. здесь мы имеем новый случай того, как подставные слова сами в свою очередь становятся запретными (ср. выше § 85).

Дідуньо́ другое украинское подставное имя для чорта, образованное от того же корня; только ударением оно отличается от ласкового названия деда: *дідуньо* (А. Крымский. Украинская грамматика, II, вып. 1, М. 1907, стр. 57).

Белорусское *дзяды́,* украинское *діди* — обычное название умерших предков, соответствующее русскому народному *роди́тели;* равно как обычно название дедом домового духа (ср. ниже § 185), но предполагать, что чорта стали называть дедом по образцу домового (на такое предположение намекает A. Brückner. Słownik etymologiczny języka polskiego, S. 108, s. v. *dziad*), у нас нет достаточных оснований. Почтительно-ласковые имена вообще, родственные названия *дед, бабушка, матушка* и т. п. в частности — применяются в качестве подставных слов к самым различным существам независимо друг от друга, на почве общей психологии (ср. § 218).

У нижегородских староверов считались «чертовскими» именами *дед* и *бабушка,* почему называть этими словами людей считалось «за великий грех» (Опис. рукоп. стр. 763); на Вятке «если старика назвать *дедушко,* то он обидится, так как *дедушко* — леший»; местное обращение к старику: *дедко* (Сборн. II отдел. Акад. Наук, 76, стр. 46, Д. Зеленин). На Дону *ді́дка* чорт; *ді́дка его побери!* (Опыт обл. слов. стлб. 47) — возможно, что не без влияния соседних украинцев. Для родного деда у русских имеются особые местные названия, в замену «чертовского» *дед;* это: нижегородское *старинькой* — дед, *старинька* — бабушка (Опис. рукоп. стр. 763), тверское *отец старенькой* — дед, *праведник* — прадед (живой) (Архив Геогр. общ. 41, № 46).

§ 177. К почтительным же именам чорта мы имеем право отнести орловское *святóша* (Даль. Слов. IV, стлб. 96), с чем нужно сравнить украинское название русалки: *святьóха* (Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 295). В Мещовском у. отмечено подставное слово для чорта и всех нечистых духов: *заме́ста свят* (Слов. II отдел. Акад. Наук, II, стр. 1538). Латыши называют один вид злых демонов: *святые девы* (Э. Вольтер. Матер. для этногр. латышск. племени, I, стр. 130, 133).

На основании этих фактов мы склонны предполагать, что *святой,* равно как и *бог,* некогда служило для обозначения недифференцированных еще демонов или духов, из которых впоследствии возникли две разные категории — добрые боги и злые черти. Чертовку, обменивающую у людей младенцев, украинцы Подолии называют словом: *богиня* (Чубинский. Труды экспедиции, I, стр. 194). Еще шире распространено то же имя *boginka,* с тем же значением, у поляков (Wisła, V, M. Sumcow. Boginki-mamuny). В смоленских говорах встретилось проклятие *богдай!* в значении: провались, сгибни! (Опыт обл. слов. стлб. 11). Если же славяне некогда

называли *богами* (и *святыми*) также и злых демонов, то приведенное нами выше (§ 175) украинское *чорний бог* может и не быть книжным заимствованием или выдумкою старых авторов.

§ 178. В качестве имен чорта *бог* и *святой* являются пережитками дохристианской эпохи. Еще с большим правом можно это думать для имен: *ёлс* и *диво*. Костромское *ёлс,* чорт (Опыт обл. слов. стлб. 64), *елсóвка* чертовка (устное сообщение студента А. А. Невского) восходят, вероятно, к древнерусскому имени языческого бога *Велес,* с чем надо сравнить и латышское название беса: *Велс, Велес* (Георги. Описание всех обит. в Росс. госуд. народов, I, 1799, стр. 22), литовское *vẽles* imagines mortuorum (Kurschat. Lit.-d. Wörterb., S. 495). В церковной литературе славянский Велес приравнивался к библейскому Ваалу-Велу (A. Fischer. Kult Welesa u Słowian, Sbornik Prací věnovaných prof. v. Tillovi, 1927, стр. 47 и 51), и это должно было способствовать переходу значения.

Украинское имя чорта *диво* (Чубинский. Труды экспед. I, стр. 191) напоминает загадочного *див* Слова о полку Игореве: «*див* кличет на верху дерева»; некоторые исследователи видят в этом последнем *диве* лешего (Н. Сумцов. Культ. переживания, стр. 394).

§ 179. Большой ряд подставных имен для чорта взят русскими из чужих языков, что вообще так обычно в подставных словах (ср. § 85). Среди этих заимствований мы находим две категории: одни слова христианского происхождения, другие не связаны с христианством.

У тобольских великорусов отмечено угорское (остяцкое или вогульское) название чорта: *куль* (Жив. Стар. 1899, стр. 497, Зобнин), которое может быть также и турецким. К тому же турецкому корню мы склонны относить и вятское *кулáш;* «а коля (когда) петух пропел, какиё же дурные *кулешú?* Все згибли да пропали! Нашо мисто (место) свято!» (Архив Геогр. общ. X, № 51; ср. Опис. рукоп. стр. 427).

Украинское местное *шляг* чорт, а собственно паралич: *шлаг би т'и трафіў!* чорт бы тебя взял (Le Monde Slave, III, 1926, № 11, стр. 213, P. Bogatyrev) восходит к немецкому *Schlag,* быть может через польское *szlak* паралич.

Скес, как название чорта, отмечено только в Шуе (Опис. рукоп. стр. 158; Владим. Губ. Ведом. 1844, № 38). Происхождение слова, относящегося, быть может, даже к местному искусственному языку, неизвестно; но сохранение задненебного звука *к* перед гласной переднего ряда не оставляет сомнения в том, что здесь перед нами заимствование из чужого языка.

Русские на северном Кавказе называют чорта латинским словом *бестия* (Сборн. матер. Кавк. 16, стр. 59); здесь было применено к чорту

известное бранное слово, перешедшее к русским, вероятно, через поляков и означающее собственно: хитрый, шельмоватый. Русские на Печоре называют чорта самоедским (?) словом *прóкша* (А. Подвысоцкий. Слов. стлб. 140). Украинцы — цыганским словом *бенг* (Пискунов. Слов. стр. 15). Льговское (Курской губ.) имя чорта *чя́пчик* (рукопись М. Г. Халанского в архиве б. Харьк. ист.-филол. общ.) сильно напоминает литовское поневежское слово для чорта *чипчикас* (Этногр. Обозр. 1891, 3, стр. 231, М. Довойна-Сильвестрович), явно родственное шире распространенному литовскому *kipsas* (ibid.; Жив. Стар. 1906, 4, стр. 197, Янулайтис).

Северновеликорусы часто зовут чорта и лешего финским словом *ле́мбой* (Труды этногр. отдела, III, 1, 1874, стр. 88; Этногр. Сборн. VI, стр. 11), *ле́мба* (Куликовский. Слов. стлб. 49), *ле́ман* (Слов. II отдел. Акад. Наук, V, стр. 431), *ламан* (Куликовский, стр. 48; Сборн. II отдел. 17, стр. 129, Колосов). Источник этих слов финское *lempo,* родит. пад. *lemmon.* Не совсем ясно для нас, сюда ли относится орловское слово для чорта и лешего: *ле́хман* (Слов. II отдел. V, s. v.); наличие слова *ле́ман* в условном языке Мещовска проливает свет на то, каким путем это финское слово могло проникнуть к южновеликорусам; но в некоторых случаях здесь нужно видеть контаминацию с *демон,* местное русское *ди́ман* (см. ниже § 180).

Широко распространено у великорусов турецкое название чорта *шайтан,* восходящее вероятно к *сатане.*

§ 180. Заимствований на христианской почве много больше. Великорусское *а́ред* (Опыт обл. слов. стлб. 3) и украинское *а́рідник* (Шухевич. Гуцульщина, I, стр. 36) восходят к библейскому царю *Ироду,* равно как и финское *ruotus* (Жив. Стар. 1916, 2—3, стр. 209). В украинском встречается и *Ирод,* как название чорта (Труды общ. исслед. Волыни, V, 1911, стр. 42).

В украинском *ю́да* (Шухевич. Гуцульщина, I, стр. 43) можно видеть евангельского предателя Иуду Искариотского, которого видят и в финском — суоми имени чорта *juutas* (Жив. Стар. 1916, 2—3, стр. 209). Но больше оснований думать, что имя предателя лишь контаминировалось с более древним словом для нечистой силы. Последнее сохранилось в латышском *jõds,* литовском *jůds.* Приведенное финское слово, равно как и эстонское *jūdas, jūas,* нужно признать заимствованием из литовского. Латышское название северного сияния *jõdi, jõgi* означает собственно: черти? (ср. F. Wiedemann. Aus d. inneren u. äusseren Leben d. Ehsten, S. 421; M. Eisen. Estn. Mythol. S. 132; Вольтер. Матер. для этногр. латышск. племени, стр. 375). Сравнить еще болгарское *ю́да* «мифологическое существо в роде самовил» (Дювернуа. Слов. стлб. 2606). Основным значением всей этой

группы слов могло быть сохранившееся в литовском значение: черный (ср. выше § 175), но этот последний вопрос нуждается еще в особом исследовании.

Украинское *луципер* (Матер. укр. этнол. XI, стр. 64), равно как финское-суоми *lusifärri* восходят, конечно, к Луциферу. В белорусском *анцыпар* «самый старший чорт» (Этногр. Обозр. 1896, I, стр. 99) не трудно усмотреть контаминацию Луцифера с антихристом, укр. *анциńш* (Грипченко. Слов. I, стр. 8). У русских староверов считалось грехом произносить также и имя *антихриста,* причем подставным словом служит *антий* (Опис. рукописей, стр. 761). Белорусское *ничыпор* (Этногр. Обозр. 1896, I, стр. 99) контаминация *Луцифера* с личным христианским именем *Никифор.*

Русские местами различают доброго христианского духа *ангел* от злого духа *áгел* (мои записи на Вятке) или *áгаль* (Сборн. II отдел. Акад. Наук, 95, I, 1916, стр. 64, Тростянский).

Украинское *гáспид* (Пискунов. Слов. стр. 49), белорусское *идол* (Романов. Белор. сборник, 8—9, стр. 287), белорусское же *шатóня* (Архив Геогр. общ. 38, № 14), великорусское *прах* (Барсов. Причитания, II, стр. 328; Васнецов. Слов. s. v.), *грех* (Жив. Стар. 1914, 3—4, стр 289), *бес* и украинское *біс* (Чубинский. Труды экспед. I, стр. 191) — все восходят к языку церковных книг. Христианское *дьявол* известно всюду и считается часто запретным, с чем сравни немецкие эвфемистические переделки того же слова *dûwel* в *deiker* и *düker* (R. Andree. Braunschweiger Volkskunde. 1901. S. 396).

Украинское *гэмэн* (Жив. Стар. 1895, стр. 504), белорусское *гáман* (Добровольский. Слов. стлб. 120) и великорусское *дúман, диманёнок* (Опыт обл. слов. стлб. 47) восходят к греческому *δαίμων,* заимствованному через посредство церковно-христианских книг. Украинское *хамíнок* — чорт (Номис. Приказки, стр. 274) не является ли переделкой уменьшительного от *гэмэн?* — Эстонское *sorts* одни выводят из латинского монашеского *sortiarius*, а другие из русского *чорт* (Eisen. Est. Mythol. S. 20).

Иностранных слов в названиях чорта столь много, что и слово *оранжерея* также было воспринято украинцами, как одно из многочисленных названий чорта, о чем пишет Гр. Квитка-Основьяненко: «Это все проклятый *анджерей* производит (ранние фрукты)! Наше место свято!» (Ложные понятия, I, т. IV, стр. 101).

§ 181. Некоторые русские эвфемизмы чорта совпадают с христианскими личными именами. Таково весьма распространенное у русских название чорта *Луканька,* уменьшительно-ласкательное от имени *Лука,* явно контаминированного с словом *лукавый* (ср. выше § 174: *лукавый,* как имя чорта); *луканька подтолкнул,* лукавый соблазнил (Архив Геогр. общ. 41,

№ 34); *луканька хвостом накрыл* — о вещи, пропавшей под руками (Даль. Послов. I, стр. 1041). Ср. Опис. рукоп. стр. 947; Жив. Стар. 1893, 4, стр. 511; Сборн. II отдел. 72, стр. 109, Волоцкий.

Украинское *Антипко,* уменьшительное от христианского имени *Антип* (Ф. Пискунов. Слов. стр. 6, где и прилагательное *антипковий* бесовский; Драгоманов. Малор. пар. пред. стр. 52). Ему соответствует великор. *Анчутка* (Сборн. II отдел. 68, стр. 7, Сахаров; Садовников. Сказки и пред. стр. 229 и 232) и белорусское *Анчутик* (Добровольский. Слов. стр. 11). Сближает оба имени постоянный эпитет при них: *беспятый*, т. е. у кого нет пяток на ногах. По одним сказаниям, пятки у чорта откусили собаки, которых натравил на него бог (Чубинский.Труды экспед. I, стр. 56); по другим, откусил волк (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, IV, стр. 880); по третьим сказаниям, пятки чорту отбило дверью, почему он и хромает (Гринченко, Слов. стлб. 8; польская легенда приведена у Gustawicz, VI, стр. 222). *Анчутка* если и не является уменьшительным от *антий* — антихрист, то во всяком случае контаминировалось с ним; созвучие его с вогульским *анчук* дед, старик, вероятно лишь случайное (о вогульском слове см. Остроумов. Вогулы, Матер. по изуч. Пермск. края, 1904, стр. 185). На Тереке русские называют *анчуткой* водяного.

В украинских сказаниях встречаются еще и иные личные христианские имена с тем же эпитетом *беспятый* и с тем же значением чорта: *Гнатко Безпьятко,* Игнатий (Труды общ. исслед. Волыни, V, 1911, стр. 24, Кравченко), *Грицю безпъятий, Грицю без пяти,* Григорий (Драгоманов. Малор. нар. пред. и рассказы, стр. 56).

§ 182. У русских встречается эвфемистическое название чорта: *шатун* (Опыт обл. слов. стр. 263; Гуляев. Очерки южной Сибири, стр. 141); едва ли не чаще так называют лешего (см. ниже § 186). Это слово проникло от русских также и к якутам, у которых *сотун* означает чорта, истребляющего скот, медведей, собак и людей (Пекарский. Слов. стлб. 2294). По значению ему соответствует одно из эстонских имен чорта: *maailma hulgus,* бродяга, der Wagabund der Welt (M. Eisen. Estn. Mythol. S. 132). В русском *шатун* есть основания предполагать контаминацию с словом *шайтан* или *сатана.*

Здесь мы уже переходим к новому моменту в подставных именах чорта — к наименованиям чорта по его разнообразным функциям, по его деятельности. Этот же момент мы склонны видеть и в загадочных русских названиях чорта словом *шиш* и производными от него именами.

Русское областное *шиш* служит одновременно названием вора и беса (Опыт обл. слов. стлб. 266). Первое из этих двух значений мы склонны считать более древним; чорта легко могли назвать вороватым. Уменьши-

тельное *шишок* — чорт (Жив. Стар. 1898, стр. 236). Форма *шишíга* распространена особенно широко (Опыт обл. слов. стр. 266; Опис. рукоп. стр. 1212; Архив Геогр. общ. 34, № 24 и 36, № 12; Железнов. Уральцы, III, стр. 382, изд. 3). *Шишíка* (Сборн. матер. Кавк. 71, стр. 110, Караулов) и *шишигáн* (Опыт обл. слов. стлб. 266), напротив, редки. *Шишкó* (Опыт, стр. 266; Жив. Стар. 1895, стр. 381; Сборн. II отдел. 77, стр. 58, Соловьев; Этногр. Сборн. VI, стр. 24) распространено не менее, чем шишига. *Шишкýн* (Куликовский. Слов. стлб. 137) редко. *Шишíмора* (Опыт обл. слов. стлб. 266) означает обычно домового духа.

У белорусов отмечено только *шéшка, шéшки* «имя чорта» (Этногр. Обозр. 1893, 2, стр. 153).

§ 183. О проказах нечистой силы архангельские великорусы выражаются глаголом: *шутúть* (Опыт обл. слов. стр. 269). На этом основании мы имеем право объединять русское название чорта *шут* не с украинским *шутий* и сербским *шу̏т* безрогий, а с глаголом *шутить*. В словаре Памвы Берынды 1653 г. (стр. 205) мы уже встречаем украинское *шут* в значении: чорт — «ошуст, прелестник, блазен, що в шаховано сукни» [в шахматной сукне?]. Известно это подставное слово для чорта и у белорусов (Романов. Белор. сборн. 8—9, стр. 287). В великорусском оно особенно широко распространено (Опыт обл. слов. стр. 269; Мартынов. Слов. 85); в пословицах: в одном озере два *шута* не живут (Памятн. книжка Ряз. губ. на 1868 г., стр. 257), ты хошь на гору, а *шут* тебя за ногу; с эпитетом: *черный шут* (Опыт, стр. 357); в уменьшительной форме: *шýтик* (Опыт, стр. 269; Этногр. Обозр. 1896, 2—3, стр. 184); в женском роде: *шутóвка* (Мартынов. Слов. стр. 85).

Полную аналогию к этому шуту мы имеем в южновеликорусском *грец* (Опыт, стр. 42), *игрéць* (ibid. 73; Слов. II отдел. III, s. v.), от глагола *играть, грáти*. Здесь также имеется в виду функция чорта — прежде всего производить у человека истерические припадки. Припадки истерии приписываются чорту, вошедшему в человека; о таком припадке курские великорусы выражаются бранно: *игрец тебя подыграй!* (Опыт, стр. 73). Тому же чорту приписывается паралич ног или крестца, что имеют в виду донские бранные выражения: *игрец тебя поломай! игрец тебя убей!* (Слов. II отдел. III, s. v.). Украинский словарь Гринченко (II, стр. 324) переводит *грець:* паралич; но приводимая фраза «щоб тебе *грець* попоносив на вилах!» не оставляет сомнения, что тут собственно имеется в виду дух, вызывающий болезненные припадки своею «игрою».

Северновеликорусский синоним южного *игрéц* в значении истерического припадка и его невидимого возбудителя: *соловéйко* (Жив. Стар. 1901, I, стр. 94, Д. Зеленин), в значении возбудителя паралича: *диконький*;

диконькёй схватил (Изв. Общ. археол., ист. и этногр. V, 1884, стр. 18, Магницкий).

Чорт, вызывающий у человека внезапные беспричинные заболевания, зовется у великорусов: *стре́шник* (Жив. Стар. 1898, стр. 397), собственно: встретившийся; *налёт* (Этногр. Обозр. 1914, 3—4, стр. 97), *стрел* (Опыт, стр. 218). *Кирчибис* вызывает корчи, судороги (Изв. Казанск. общ. археол., ист. и этногр. V, 1884, стр. 27, Магницкий). *Кожедёр* (Гуляев. Очерки южн. Сибири, стр. 122), *коло́тик* (орловская рукопись Костина в архиве Тенишева), *кока́нко* (Васнецов. Слов. стр. 108)—так называют в некоторых местах всякого чорта. *Обло́м, абло́м* — чорт, который «обламывает» (увечит) лошадей и другой скот (белгородский ответ № 38 на краткую программу Академии Наук; ср. Опыт обл. слов. стр. 133); *садоло́м* — то же (Опыт, стр. 196).

Ряд русских подставных имен для чорта совпадает с названиями различных болезней. Объясняется это на той почве, что чорт считается возбудителем многих болезней. Например, про ногтоеду (ср. выше § 164) вятские крестьяне говорят: *лихора́д сидит;* лихорад представляется живым существом, которое входит в ушибленное, заболевшее место пальца; поселяется лихорад обыкновенно у тех, кто произнесет его запретное имя, напр. кто скажет: экой *лихорад* тут! или «ой чтобы тебя *лихорад* унёс!» (Сборн. II отдел. Акад. Наук 76, стр. 82, Зеленин).

Бо́лезнь (Архив Геогр. общ. 41, 46) и *ляд* (Опыт обл. слов. стлб. 108), обозначая собственно всякую болезнь, служат одновременно и именами чорта. *Родимец* (С. Максимов. Нечистая, невед. и крестная сила, стр. 4), укр. *родимець* (Архив Геогр. общ. 46, № 8) — имя чорта и одновременно имя детской болезни (ср. § 161); и у карел также *родимчик* — чорт (Т. Алимов). *Чёмор* (Опыт, стлб. 256), *чемур* (Ефименко. Матер. II, стр. 275); украинское и белорусское *каду́к* (Чубинский. Труды экспед. I, стр. 191; Булгаковский. Пинчуки, стр. 195; Носович. Слов. стлб. 227); *но́коть* (Опыт, стр. 129); *пра́лик* (С. Максимов. Нечистая, невед. и крестн. сила, стр. 4), собственно: паралич; *волоса́тик* (Опыт, стлб. 27); украинское *шляг* (§ 162) — все это подставные слова для чорта и вместе с тем названия разных болезней, которые приписываются действию чорта.

Хи́тник (Опыт обл. слов. стлб. 247; ср. *хи́тка* водяной: § 187) подчеркивает функцию похищения; *сомусти́тель* (Этногр. Обозр. 1901, 4, стр. 81) — функцию соблазна. Способность чорта показываться в виде привидения отразилась в подставных именах чорта: *чу́динка* (Богораз. Слов. стлб. 157), *карзо́вка* (Изв. Казан. общ. археол., ист. и этногр. 1884, стр. 26, Магницкий), укр. *облу́д* (Чубинский. Труды экспед. I, стр. 191; Гринченко. Слов. III, стр. 16), *манья́* (Опыт, стлб. 111), *ман* (Слов. II

отдел. IV, s. v. колокольный), *мара́* (Чубинский, ibid.; Опыт, стлб. 111; ср. *кики́мора*), *морок* (Чубинский, ibid.). Здесь кстати будет отметить обилие русских слов для обозначения привидений, вызванное, быть может, тоже запретами: *блазни́ть* (Куликовский. Слов. стр. 4), *каза́ться* и *карзи́ться* (Слов. II отдел. IV, s. v.), *мерести́ться, берести́ться* (В. И. Смирнов. Народн. похор. и причит. в Костр. крае, 1920, стр. 104), *мала́ви́ть* (Опыт, стлб. 109; Жив. Стар. 1895, стр. 392), *мани́ться* (Зеленин. Вятск. сказки, стр. 138, 446), *мли́ться* (Опыт, стлб. 114), *рода́* (Опыт, стлб. 191).

Неясными остаются для нас русские имена чорта: *го́голь* (Мотовилов. Симбирская молвь, стр. 19; ср. *гого́ля:* Зеленин. Кама и Вятка, 1904, стр. 153), *де́дерь* (Опыт, стлб. 46), *дюг* (Сборник учеников Ламанского, 1883, стр. 225); *жи́ди* — лесные черти (Богораз. Слов. стлб. 51); *мардуй* (Опыт, стлб. 111; мы склонны выводить из эстонского *mardus:* F. Wiedemann. Aus d. inner. u. äuss. Leben, S. 429, если только это не белорусское *мордýн* — мучитель: Носович. Слов. стлб. 290); *мурмы́ль* (Добровольский. Слов. стр. 11); *отяпой* (Бурнашев. Терминол. слов. стр. 37), *отяпа* (С. Максимов. Неч., невед. и кр. сила, стр. 4), *хохлик* (ibid.), *юська* (Архив Геогр. общ. 19, № 42), *якшук* (Опис. рукоп. стр. 763). «*Всьи* [?] — черти» (Жив. Стар. 1897, 3—4, стр. 440), вероятно, ошибочно.

Нашей задачей в данном случае было выявить природу и психологию подставных имен чорта на материале небольшой группы восточнославянских языков, тем более, что материал этот обилен и поддается, за редкими исключениями, углубленному анализу. Из других языков много данных собрано в книге Nyrop-Vogt. Das Leben d. Wörter, S. 13—15; F. Wiedemann. Aus d. inneren u. aüsseren Leben d. Esten, S. 439 и сл., равно как в книгах, названных нами выше в § 171.

§ 184. Домового теперь часто смешивают с чортом, но такое смешение — весьма новое явление. Прежде их строго различали, и еще в 1897 г. В. Добровольский из Смоленской губ. сообщал, что «домовой терпеть не может, чтоб его называли чортом» (Жив. Стар. 1897, 3—4, стр. 363; ср. Этногр. Обозр. 1900, 4, стр. 37).

Домовой много добрее чорта; он чаще помогает людям, нежели вредит им. Домовой живет близко, в том же доме, где живут и люди, так что «накликать» его, казалось бы, не так страшно, как чорта. При всем том имя домового тоже запретно, как и имя чорта; повидимому, произнесение собственного имени домового привлекает его внимание, а это считается опасным. В Воронежской губ. «уважение к домовому так велико, что не только боятся чем-либо оскорбить его, но даже напрасно произнести его имя» (Ворон. литерат. сборн., I, 1861, стр. 376). И белорусы также «не

произносят подлинное имя домового» (Виленский Временник, II, 1907, стр. 56).

Запретное имя домового замсняется прежде всего местоимениями, как и имя чорта: *он* (Этногр. Обозр. 1896, 2, стр. 149; 1900, 4, стр. 37), *тот-то* (ibid. 1896, 2, стр. 149), *сам* (ibid. 1901, 4, стр. 83; Е. Якушкин. Матер. для словаря, стр. 32), *ион сам* (Добровольский. Слов. стр. 429), *свой* (Жив. Стар. 1897, I, стр. 105, Яворский).

Хозяин (Опис. рукоп. стр. 543; Куликовский. Слов. стлб. 129; Жив. Стар. 1915, 4, стр. 429; М. Халанский. Нар. говоры Курск. губ. стр. 365; Труды общ. исслед. Волыни, V, стр. 21; Сборн. матер. Кавк. 16, стр. 61), в ласкательной форме: *хозя́инушко* (Опыт обл. слов. стр. 249; Опис. рукоп. стр. 20) — наиболее распространенное имя домового. *На́больший* (Ворон. литерат. сборник, I, 1861, стр. 376), *самый набольший* (Виленский Временник, II, 1907, стр. 50), *избенный больша́к* (Труды Этногр. отдел. IX — I, 1889, стр. 135, Н. Харузин о Пудожском у.), белор. *господарь* (Богданович. Пережитки древнего миросозерцания белорусов, стр. 68) вполне соответствуют, по своему значению, слову хозяин.

Батама́н (Опис. рукоп. стр. 429), *батаманка* (Труды Этногр. отдел. XI—I, стр. 122), *батамушко* (Труды волог. общ. изуч. сев. края, 1926, стр. 20), *ботанушко* (Вятск. Губ. Ведом. 1846, № 13, Кибардин) являются, повидимому, изменением слова *атама́н*, в смысле распорядителя. В архангельском заговоре встретилась форма: *дедушко-отаманушко*, как обращение к домовому (Памятн. кн. Арханг. губ. на 1864 г., стр. 20); есть основания эту форму считать первичною, а формы: соседушко - *братанушко* (Сибирск. Жив. Стар. II, 1924, стр. 74), *буканушко* (Опис. рукоп. стр. 1011; мои записи в Челябинском у.) — применением к *брата́н* и *бука́н* (мужской род от *бу́ка* — насекомое, нечто страшное).

Суседко, суседка (Опыт обл. слов. стр. 222; Жив. Стар. 1901, I, стр. 94; Кривошапкин. Енис. округ, стр. 60), собственно: сосед, очень обычное и широко распространенное у русских название домового, вполне нам понятное, поскольку домовой представляется живущим в том же самом доме, рядом с домохозяином. *Дедушко-суседушко* (Опис. рукоп. стр. 264), *соседушко Потапушко* (Этногр. Обозр. 1916, 3—4, стр. 55) — ласкательные формы; *буседка, буседушка* — измененые, быть может не без влияния запретов (Записки Общ. изуч. Амурск. края, 9—1, 1903, стр. 4. Логиновский). По своему значению очень близки следующие названия домового: *другая половина* [т. е. дома?] (Пушкарев. Олонецкая губ. стр. 47), *жи́хорь* (Куликовский. Слов. стлб. 24; Памятн. кн. Арханг. губ. на 1864 г.: стр. 35), т. е. старожил, коренной житель; *жирови́к* (Опыт, стлб. 57; С. Максимов. Неч., нев. и кр. сила, стр. 33), т. е. жилец; *доможи́л, дамажы́л* (Ха-

ланский. Нар. говоры Курск. губ. стр. 365), *доможи́р* (Этногр. сборн. VI, стр. 147), *доможирушко* (Этногр. Обозр. 1916, 3—4, стр. 55), *доможил, доброжил* (Максимов, ibid.); *домоседушко* (Л. Майков. Великор. заклинания, Зап. Геогр. общ. II, стр. 575), *домовитушко, домовитой* (Труды Костр. общ. 8, 1917, стр. 39, Завойко; Архив Геогр. общ. А 38, Кремер).

§ 185. Запретное имя *домовой* нужно понимать в смысле: оставшийся дома предок, не ушедший на тот свет, а живущий в доме. Естественно, что домового называют родственными именами, в частности дедом: *дедушка* (Бурнашев. Терминол. слов. стр. 198; Пушкарев. Олонецк. губ., стр. 47; Опис. рукоп. стр. 749; Жив. Стар. 1912, I, стр. 135), *дедко* (Ефименко. Матер. I, стр. 196; Сборн. II отдел. 83, стр. 140, Грандилевский); *деденька, дяденька, браток* (Виленский Временник, II, 1907, стр. 50).

Ласковые названия для домового многочисленны и разнообразны: *кормилец* (П. Шереметев. Зимняя поездка в Белоз. край, стр. 46), *кормильчик* (Опис. рукоп. стр. 203; Слов. II отдел. IV, s. v.), *доброхо́тушко* (Опис. рукоп. стр. 219), *мила́к* (Курский Сборник, III, стр. 104).

Есть и еще ряд имен домового, менее понятных. Украинское *хо́ванець, годо́ванець* (Жив. Стар. 1897, I, стр. 105, Юл. Яворский), собственно питомец, имеет в виду особый способ получения домовика путем ношения под мышкой особого яйца (ibid.). Буйское *лизу́н* (Жив. Стар. 1895, стр. 413) мы склонны понимать, как эпитет огня, который лижет «языками» пламени; в домовом духе мы имеем слияние двух элементов — предка и духа огня (Russ. Volkskunde, S. 385). *Посте́н* (Этногр. Обозр. 1896, 2—3, стр. 154; С. Максимов, стр. 33), быть может, связано с поверьем об отсутствии у домового тени? *Намной* (Этногр. Обозр. 1901, I, стр. 138, рыбинское) нам непонятно. *Цю́нда* (Куликовский. Слов. стлб. 131) А. Погодин считает финским (Сев.-русск. слов. заимствования, стр. 65). *Ию́ша* (Иллюстрация, 1845, стр. 198) напоминает нам Игнатка-Беспятка (§ 181), т. е. Игнатия. *Чу́ра,* в поговорке: «вылез, как *чура* из печуры» (Жив. Стар. 1897, 3, стр. 361) напоминает приведенное нами выше (§ 173) *чур — κύριος*? *Шат* (Сборн. II отдел. 68, стр. 47, А. Сахаров) близко к имени чорта: *шатун* (§ 182). *Шишимора* (Опыт, стр. 266), *игрец* (Орловск. губ. Ведом. 1860, № 4, стр. 39: «слово бранное и шуточное, синонимическое с словом домовой»), *корноу́хий* (Максимов, ibid. стр. 33) имена, общие с названиями чорта, выше нами рассмотренными.

Имя близкого к домовому духа, живущего в хлеву и именуемого *хлевник,* белорусами также «не выговаривается»; «мало того, осторожность возбраняет смотреть в угол, на балки и шесты, где предполагается

помещение хлевника» (Виленский Временник, II, 1907, стр. 56, Никифоровский). Русские называют его ласкательно: *дворовушко* (Опис. рукоп. стр. 224; Труды Волог. общ. изуч. сев. края, 1926, стр. 47), точно также, как духа, обитающего в овине: *овиннушко, овинный батюшко,* и в бане — *байнушко* (Труды Этногр. отдел. IX—I, 1889, стр. 137, Харузин; Ефименко. Матер. I, стр. 163; Сборн. II отдел. 83, 1907, стр. 217, Грандилевский), *байничек* (Опис. рукоп. стр. 872), *банный апостол* (Труды Костр. общ. 8, 1917, стр. 37, Завойко). Тех же духов называют, впрочем, и *шишига* (Опис. рукоп. стр. 1221), как и чорта. Банника называют еще местоимением *он* (С. Максимов, ibid. стр. 50) и *дедко, дедушко* (Грандилевский, ibid. стр. 140).

§ 186. Имя *лешего,* духа-хозяина леса, у русских запретно. Параллельно глаголу *чертыха́ться* (Куликовский. Слов. стлб. 132), *чертаться* (Ефименко. Матер. I, стр. 163) или *чиркать* (Опыт обл. слов. стр. 258), т. е. произносить запретное имя чорта, — существует русский глагол *лешака́ться* (Ефименко, ibid.), *излешакну́ться* (ibid. II, стр. 259), *лешиха́ться* (Куликовский. Слов. стлб. 52), т. е. произносить запретное подлинное имя лешего, в частности — «посылать к лешему», т. е. бранно говорить: иди ты к *лешему! леша́к* тебя возьми!

По верованиям белорусов, «леший мстит, когда часто и без нужды поминают его имя»; если ему не удастся отомстить лично человеку, то он мстит гибелью его домашнего животного, попавшего в лес (Виленский Временник, II, 1907, стр. 71, Никифоровский). Архангельские великорусы считают «великим грехом» произношение имени лешего (как равно чорта и водяного) и вместе «притчами болезней», [т. е. причиною появления у человека болезней]; «лучше скверное слово [т. е., очевидно, матерную брань; ср. выше § 103] сказать, чем лешего поминать, который везде льнет» (Ефименко. Матер. I, стр. 163). — В этих последних словах выражена основная причина запрета: леший «везде льнет», т. е. «легок на помин», скоро является туда, где его вспоминают по имени. С. Елпатьевский, по вспоминаниям своего детства, сообщает именно об этой психологической основе запрета на имя лешего: «*леший* мы боимся произносить и говорим *он,* говорим не так, чтобы очень громко, чтобы ему не слыхать было, а то сейчас явится, бывали примеры: ты пошто, скажет, звал? И отвечай ему» (Рассказы о прошлом. Сочинения, т. III. Спб. 1904, стр. 21).

В северовосточной Сибири русские «лесного духа никогда не называют лешим, а все говорят: *страшный*» (Дьячков. Анадырский край, стр. 126). Коми-пермяки на Каме также «боятся назвать леших их собственным именем, и называют *сухоухими дядями:* у лешего сухие уши» (Жив. Стар. 1903, 1—2, стр. 53, Янович). Вотяки называют лешего,

Палэс-мурта местоимениями: *сам, он* (Труды научн. общ. по изуч. Вотск. края, 3, 1927, стр. 113, П. Н. Луппов. Варзи-Ятчи). Грузинские женщины также «боятся произносить слово *Чинка* (грузинское имя лешего) и выражаются о нем: *утиміндура* [нечистый] или *он*» (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 367, М. Машурко).

В полное сходство с грузинами и с вотяками, русские называют лешего местоимением *он* (Этногр. Обозр. 1916, 3—4, стр. 51 и 53; 1901, 4, стр. 87). Это нашло себе отражение и в изящной словесности: В. Короленко. Лес шумит, гл. 1. Полесская легенда; Ф. Нефедов. В тумане; О. Озаровская. Бабушкины ста́рины, 1916, стр. 5.

Подставные слова для лешего: *лес*[1] (Куликовский. Слов. стлб. 51), *лесно́й* (Зеленин. Вятские сказки, стр. 235), *лесови́к* (Богораз. Слов. стлб. 77; Опыт, стр. 107; Куликовский, ibid.), *лесни́к* (Опыт, стр. 107), т. е. собственно: лесной сторож; *квартальный* (Труды Костр. общ. 8, 1917, стр. 36, Завойко). — *Вольно́й* (Этногр. Обозр. 1901, 4, стр. 88) или *во́льный* (ibid. 1898, 4, стр. 130), как называют и полевого духа. — *До́лгий* (Васнецов. Матер. для вятск. слов. стр. 59), т. е. длинный, по высокому росту лешего, который «в лесу с лесом равен»; так же называют лешего и коми (Н. Смирнов. Пермяки, стр. 271). *Долгий мужик* (Этногр. Обозр. 1916, 3—4, стр. 48, П. Богатырев) и просто: *мужичок* (Этногр. Обозр. 1901, 4, стр. 87), *диконький мужичок* (Опис. рукоп. стр. 794), *ди́кой* (Сборн. II отдел. 76, стр. 47, Зеленин), *диконький* (ibid.; Пам. кн. Пенз. губ. 1870, стр. 136), *дикарь* (Опис. рукоп. стр. 794; Русск. Педагог. Вестник, 1859, № 5, стр. 46).

Боровик, моховик, подкустовник (Труды этногр. отд. IX—I, стр. 125—126 и III—1, 1874, стр. 90). *Пастух* (Максимов. Неч., нев. и кр. сила, стр. 194). *Води́ло* (сообщ. студ. Мишиной из Череповецкого у.), т. е. заставляющий блуждать. *Страшный* (см. выше). *Щекотун* (Опис. рукоп. стр. 794) и *кожедёр* (Гуляев. Очерки южн. Сибири, стр. 124): подобно турецкому шурали, русский леший любит щекотать людей, причем и сдирает кожу (Russ. Volkskunde, S. 388). *Гаркун* (Максимов, ibid. стр. 73), т. е. крикун.

Рядом мы встречаем почтительные имена лешего: *праведный* (Максимов, ibid. стр. 69), *Лис* (лес) *праведной* (Зап. Геогр. общ. II, 1869, стр 65, Хрущов), *Честной Ле́са* (Этногр. Обозр. 1901, 4, стр. 135; Добровольский. Слов. стлб. 387); *лесной царь* (Труды Этногр. отд. IX—I, 1889, стр. 125). Белорусское *доброхож* (Архив Геогр. общ. 46, № 9), *доброхот* (Романов. Белор. сборн. 4, стр. 215), *доброхочий* (ibid. стр. 7).

[1] Сравнить финское название лешего *tapio*, которое прежде означало: лес (Жив. Стар. 1916, 2—3, стр. 205).

Родственные названия: *дедушко* (Сборн. II отдел. 76, стр. 46, Зеленин), *лесной дедушко* (Зеленин. Вятск. сказки, стр. 235), украинск. *дідько* (Этногр. Обозр. 1898, 3, стр. 94), с чем сравнить якутское обращение к лесному духу: *тойон äсäккäм* господин дедушка (Пекарский, Слов. стлб. 308). *Дедя* (дядя) *большой*, т. е. высокий (Зеленин. Вятск. сказки, стр. 87), с чем сравни название лешего у коми: *дядюшка* (Опис. рукоп. стр. 417), *сухоухий дядя* (Янович, см. выше). — *Лесной хозяин* (Жив. Стар. 1899, стр. 189; ср. В. Короленко. Лес шумит, гл. I); ср. якутское название лешего: *тыа іччітä*, лесной хозяин (Пекарский. Слов. стлб. 991), марийское *кожла-кугуза*, старуха леса (Жив. Стар. 1916, 2, стр. 227).

Ряд подставных имен лешего общие с названиями чорта: *шишок* (Ермолов. Сельскохоз. нар. мудрость, II, 1905, стр. 425), *шишко* (Труды Этногр. отд. III, I, 1874, стр. 89—90; Доклады переясл.-залесск. общ., 11, 1923, стр. 22, М. Смирнов); *шатун* (Сборн. II отдел. 72, стр. 101, Волоцкий; Гуляев. Очерки южн. Сибири, стр. 141), *шат* (М. Смирнов, ibid. стр. 22); *во́рог* (Опыт, стр. 28), т. е. враг; *луканька* (Этногр. Обозр. 1904, 2, стр. 163); *ла́ман* (Куликовский. Слов. стлб. 48), *неверная сила* (ibid. стр. 64), *проклятый* (Опис. рукоп. стр. 59); *ляд* (Куликовский. Слов. стлб. 52), *чо́мор* (Подвысоцкий. Слов. стлб. 189); *жи́ди* (Богораз. Слов. стлб. 51); ср. грузинское *нечистый* (см. выше).

Не вполне ясны подставные имена лешего: *бука́рка* (Записки вост.-сибирск. отдела, II—I, 1892, стр. 113, Шкловский; Богораз. Слов. стр. 26); *кура́нко* (Подвысоцкий. Слов. стлб. 78, из Мезенского у.).

Относительно лешего необходимо помнить, что русские различают среди них целый ряд градаций, в зависимости от размеров их власти; некоторые степени обозначаются и особыми именами, напр. «глава леших» зовется в Олонецком крае: *Мусайла лес* (Этногр. Сборн. VI, стр. 11); мелкие лешие: *полуверицы* (Опис. рукоп. стр. 1259), украинское *чупайстирь, чупайстрин, лісовий чоловік* (Матер. укр. етнол. XI, стр. 45, Онищук).

§ 187. Водяного, духа-хозяина воды, русские часто зовут *чортом*, особенно водяную женщину, водяниху — *чертóвкой* (ср. выше § 171). Естественно, что и психология запрета на имя водяного, и подставные слова для него — общие с чортом.

Прямое известие о запрете имени водяного мы имеем лишь из Архангельской губ., где произнесение слова *водяной*, наравне со словами *чорт* и *леший*, «почитается великим грехом и притчами (причинами) болезней» (Ефименко. Матер. I, стр. 163). Подобно чорту и лешему, водяного называют: *он* (Оленев. Карельский край, 1917, стр. 50), *хозяин* (Ворон. литерат. сборн. I, 1861, стр. 378), *водяной хозяин* (Богораз. Слов. стр. 32),

дедко, дедушко (Сборн. II отдел. 83, стр. 140, Грандилевский; Ворон. литерат. сборн. I, стр. 378; Максимов. Неч., нев. и кр. сила, стр. 98), *шу́тик* (Изв. II отдел. 1898, 3. стр. 898), *анчу́тка* (Сборн. II отдел. 71, стр. 47, Караулов).

Специальные имена для водяного: *хи́тка* (Жив. Стар. 1901, I, стр. 94, Зеленин) — по функции захвата утопающих; *синяк* (Гарелин. Город Иваново-Вознесенск, I, стр. 57—58) — по синему цвету кожи или крови?; белорусское *на́впой* (Добровольский. Слов. стр. 74).

По месту обитания дух-хозяин воды зовется не только *водяно́й, водяни́к,* женск. *водяни́ха,* уменьшит. *водянёнок* (все эти имена запретны), но также и *водыльник* (Куликовский, Слов. стлб. 11), *изводённый* (Слов. II отдел. III, s. v.), *омутно́й* (Жив. Стар. 1895, стр. 414; Труды Костр. общ. 8, стр. 37, Завойко), *бу́чильный* (Калужск. Губ. Ведом. 1863, № 8), от слова *бучило* — водоворот, *озерной* (Завойко, ibid.), украинское *очеретяный* (Черниговск. Губ. Ведом. 1887, № 65).

§ 188. Прямые известия о запрете имени ведьмы мы имеем для сербов. Они при детях не произносят слова *вје̏штица,* заменяя это имя подставными: *рогу̏ља,* т. е. рогатая (Вук. Српски рјечник, стр. 652), и *кр̀стача,* колода (ibid. стр. 307). Те же сербы пользуются еще и иными подставными словами для вещицы, когда не хотят вспоминать ее настоящее имя: *ка̏меница,* чем выражается желание, чтоб ведьма окаменела (ibid., стр. 261), *непомѐница* — эвфемистическое название ведьмы (наравне со змеей) втечение великого поста (Мичатек. Сербско-русск. словарь, 1903. стр. 327). — У русских отмечен лишь частичный запрет на один день недели: в среду нельзя разговаривать про ведьм, ибо они про это узнают, и тогда ночью будут пугать, превратившись в собаку (Жив. Стар. 1904, I, стр. 158, Яковлев).

Но обилие подставных имен для ведьмы и для колдунов, а равно и самая природа этих имен не оставляют сомнения, что запреты имен колдуна и ведьмы были распространены широко и лишь не зафиксированы авторами. Среди многочисленных русских имен для колдуна некоторые совпадают с подставными словами для чорта: *он* (Этногр. Обозр. 1916, 3—4,стр. 60, Богатырев), *ворог* (Опыт обл. слов. стлб. 28), *а́ред* (стр. 3), укр. *хма́рник* (Сборник учеников В. Ламанского, 1883, стр. 236), украинское *зла личи́на* — ведьма (Морской Сборник, 1856, 14, стр. 64, Афанасьеф-Чужбинский. Общий взгляд на быт приднепровского крестьянина; в Богодуховском у. *зла личи́на* — злой дух: Архив Геогр. общ. 44, № I), *вражно́й,* (Russ. Volkskunde, S. 315).

Ряд других подставных слов для колдуна подчеркивает близость его к нечистой силе и связь с этой силой: *бисник,* т. е. знающийся с бесами

(Куликовский. Слов. стр. 4), укр. *відьма́рь, відьма́к, відьма́н, відьма́ч* (Гринченко, Слов. I, стлб. 235), белорусское *ведзьма́к* (Носович. Слов. стлб. 104); описательные выражения о колдуне: белорусское *у чмыхах той сядиць*, т. е. в носу чорт сидит (Никифоровский. Приметы, прим. 101, стр. 6—7), *тэй у хра́пах* (или: *у но́си, у чмы́хах*) *сядить* (Записки северо-западн. отдела Геогр. общ. I, 1910, 204), украинское *кручо́к у но́сі, карлю́чка в носі* (Куліш. Михайло Чернышенко, II, Киев, 1843, стр. 164), *в ёго пірье в носі*, т. е. у него перья в носу (Основа, 1861, октябрь, вісті, стр. 126, Ю. Мохраница о Пинском у.); украинское же *непростий* (Матер. укр. етнол. XI, стр. 104), великорусское *знатко́й* (Опыт, стлб. 70), *знаток, знающий, знахарь*, старое *кудесник* (Ефименко. Матер. I, стр. 166), украинское *чарівни́к* (Гринченко. Слов. IV, стлб. 444), белорусское *чаровни́к* (Носович. Слов. стлб. 695); *волкула́к* (Опыт, стлб. 27), *волхи́д* (ibid.), *волху́нья* (Сборн. II отдел. 76, стр. 35, Зеленин), *вещу́н, ве́щица* (Опыт, стр. 34), *пу́хтоса* (Сборн. II отдел. 76, стр. 134, Зеленин), *пу́хтарь* (Даль. Слов. s. v.), *ворожби́т* (Опыт, стлб. 28); *атро́шник* (Добровольский. Слов. стр. 15), т. е. отрекшийся от бога.

Функции колдуна имеют в виду еще следующие имена: *сто́рож, збережа́той, кле́тник, опасно́й* (Russ. Volkskunde, S. 315), т. е. оберегатель; *бере́щик* (Подвысоцкий. Слов. стлб. 6), тоже; *ведун, ве́жливой* (Russ. Volkskunde, S. 315), *шептун* (Опыт, стр. 265); украинское *ўра́чар* (Матер. укр. етнол. X, 1908, стр. 81), т. е. врач. — Разные отличительные свойства подчеркивают: *хвостатый* (Сборн. матер. Кавк. 21, 2, стр. 119), *рожа́к* (Russ. Volkskunde, S. 396).

Отдельно выделим имена колдуна, взятые из чужих языков, поскольку заимствования характерны для подставных слов: *еретни́к* (Зеленин, Вятск. сказки, стр. 80 и 182), *виритни́к* (Сборн. МАЭ VI, 303, Н. А. Никитина), т. е. еретик; *характе́рник* (Гринченко. Слов. укр. IV, стр. 387); *скоморох* (Куликовский. Слов. стлб. 108); неясные: укр. *хи́мородник* (Гринченко. Слов. IV, стр. 398) и *чаклу́н* (ibid. стр. 443).

Из имен ведьмы заслуживают внимания: *космачи́ха* (Слов. II отдел. IV, s. v.), т. е. косматая; *мухло́вка* (Даль, s. v.), *волоцю́га* (В. Иванов. Жизнь и творч. кр. Харьков. губ. стр. 290), украинское *босо́рка* и *босорка́ня* (Гринченко. Слов. I, стр. 90; ср. выше § 134); взятое с якутского *удага́нка* (Богораз. Слов. стр. 147), собственно: шаманка; с литовского: *лау́ма* (Добровольский. Слов. стр. 370).

Занятие колдунов обозначается словами: *ка́лмовать, шама́нить* (Этногр. Сборн., VI, стр. 38), *пу́ктосить* (Изв. Казанск. общ. археол., ист. и этн. V, стр. 53, Магницкий), *ши́шкать* (Куликовский. Слов. стлб. 137); *хи́тка* (Сборн. II отдел. 76, стр. 171, Зеленин); украинское

учйнки (Сборн. учеников Ламанского, 1883, стр. 236); белорусское *озéл*— колдовство (Добровольский. Слов. стр. 525).

§ 189. Словесные запреты на имена властителей мы считаем вполне аналогичными запретам на имена колдунов и духов, поскольку вожди и князья считались носителями высшей силы.

Древние египтяне избегали называть имя своего царя, который столь резко отличался от обыкновенных смертных, что даже не умирал, а «заходил в свой вечный горизонт»; вместо царского имени египтяне говорили: *p'r—c*}, великий дом, дворец; *ḥn-f*, его величество, и т. д. (Б. Тураев. Ист. др. Востока, I, 1913, стр. 203). Весьма любопытны представления монголов-дюрбютов, запрещающих произносить имя своего нойона: последний на это не обижается, но тому человеку, который произнесет имя своего властителя, будет худо — он может заболеть или же лошадь, на которой он ехал, издохнет (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, IV, стр. 131). Все монголы считают за грех произносить имя китайского императора, имена своих князей и высших духовных лиц (ibid. II, стр. 98). Оседлые узбеки в Хами (близ Тянь-Шаня) считают неприличным *(ган)* произносить имя своего князя (ibid. стр. 10).

В Японии, как известно, не принято называть особ императорской фамилии их собственными именами; это считается неуважением. Поэтому японское население почти не знает имени своего монарха; в печати и в устной речи императора называют: *Кинзио-Тенно-хзика*, т. е. нынешнее императорское высочество; наследника: *То-Гу-Ден-ка*, т. е. принц восточного дворца. Имя главы корейского государства считается также священным, и корейцам строжайше запрещено произносить его; когда при ведении официальной придворной летописи оказывалось необходимым назвать короля по имени, последнее после написания тщательно заклеивалось красной бумагой (Описание Кореи, I, СПб. 1900, стр. 353).

Здесь мы уже переходим к запретам личных имен, что имеет свою особую психологическую основу (см. § 195 и 196): через посредство личного имени можно дурно воздействовать на носителя этого имени. В запретах имен властителей эта идея переплелась с идеей «накликать» (см. § 170 и 147), причем первая идея часто даже доминирует над этою последнею.

Запреты на имена властителей не всеобщи у азиатских народов. Например, киргизы не знают такого запрета (Потанин. Очерки сев.-зап. Монголии, II, стр. 98). В Европе подобные запреты очень редки; с ними можно сопоставить древне-греческие запреты на имена жрецов при элевзинских мистериях.

В охотничьем языке абхазов имеется подставное слово для обозначения князя и дворянина: афәq̧фшqа буквально: мягколицый, мягкотелый

(Д. Гулия, стр. 18). — Великорусы «начальника своего не поминают часто — из боязни, чтобы он не пришел сердитым» (Ефименко. Матер. I, стр. 177).

§ 190. Выше мы рассмотрели большой ряд словесных запретов, связанных с духами — огня, болезней, воды, леса и т. д. Различие между понятием духа и понятием бога скорее количественное, нежели качественное. И было бы даже странно, если бы словесные табу, столь обычные для низших духов, отсутствовали для высших божеств. В действительности мы находим тут и там полный параллелизм: если у ряда народов запретно имя огня — одинаково и вещественного огня, и духа-хозяина этой стихии (§§ 142—145), — то у телеутов Алтая запретно также и имя высшего божества огня. Это последнее божество носит у телеутов явное подставное имя: *Оймок-арӯ,* наперсток, и Н. П. Дыренкова, отметившая этот факт, конечно права в своем предположении, что подлинное имя данного божества запретно (Сб. МАЭ, VI, стр. 64).

Вера в высшие божества служит признаком высокого развития религии, и здесь мы сталкиваемся не с одною какою-либо идеей, а с целым рядом идей по вопросу об имени божества. Доминирует среди них знакомая нам идея: произнести подлинное имя значит «накликать», призвать, пригласить к себе данное существо, а это всегда более или менее опасно. Приглашать к себе злых божеств было бы явным вредом для себя, но и доброе божество может разгневаться, если его беспокоят по мелкому поводу, или если для него не приготовили торжественной, пышной встречи; или если призвавший недостаточно чист, чтоб встать лицом к лицу с божеством.

Рядом с этим, в высших религиях встречаем новую идею, явно развившуюся из верований, связанных с личными именами человека (см. ниже §§ 194—196): знать и произносить подлинное имя бога — это значит иметь власть над данным богом; имя божье само по себе является великою сакральною силою.

Такое воззрение находим в религии древних египтян: кто знал имя бога, тот держал бога в своих руках; бог должен был оказывать всяческое содействие такому лицу; божьи имена заключают в себе страшную силу (А. Коцеиовский. Тексты пирамид. Зап. Новоросс. универс. 140, 1917, стр. 15—16). По учению магометан, имен бога 100 или даже, по другим, 1001; последнее из них — скрытое, таинственное, которое знали лишь избранники божьи, напр. Соломон, Христос; они силою этого имени и творили свои великие чудеса (Золотницкий. Корневой чувашский словарь, стр. 190; Этногр. Обозр. 1914, 1—2, стр. 11 и 44, Гордлевский). Это «высшее имя» *(ismul a'zam)* известно также и шайтану (чорту), который благодаря этому и оказывается всемогущим (ibid. стр. 12).

У евреев запретно имя бога *Jahveh*, которое заменяется словами: *ădonāi* или, реже *elogim*. Сербы и французы одинаково заменяют в заклинаниях имя бога иными словами, большею частью созвучными; сербское *бо̏ра ми, бро̏да ми, гло̏га ми,* вместо *бога ми,* т. е. бог мой! (Вук. Српски рјечник, стр. 32). *Глог* означает собственно терн, *брод* — брод, *бор* — сосну, но совпадение с этими словами может быть случайным, по простому созвучию. Вместо *божьи,* божий, сербы в заклинаниях произносят: *то̏жьи́* (ibid. стр. 742). Сравнить с этим известные французские замены слова *dieu* в проклятиях и ругательствах: *morbleu,* вместо *mort (de) Dieu,* смерть божия, *corbleu* вместо *corps (de) Dieu,* тело божие (Kr. Nyrop. Das Leben der Wörter, S. 14). В немецком *Potz Welt* вместо *Gottes Welt*, божий мир; *Potz Blitz* вместо *Gottes Blitz,* божья молния; *Potz Stern* вместо *Gottes Stern*, божья звезда; а также полное выпадение имени бога в восклицаниях: *behüte! bewahre!* сохрани! спаси!, в областном *mein!* мой! (ibid. стр. 13). В польском *nieborak* бедняк А. Брюкнер справедливо видит умышленное изменение слова *niebożak* от *bog* (Słownik, стр. 34).

Запрет подлинного имени божества встречается и в менее развитых религиях. Например, самоеды избегают произносить имя своего бога *Num*, заменяя его эпитетом: *стража северного оленя* (Castrén. Reiseberichte u. Briefe, S. 179). На той же, возможно, почве многие примитивные народы именуют своего бога словом: *отец* (ср. Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, S. 286).

Часто встречается также специально женский запрет произносить имена тех или иных божеств. Здесь очевидна идея женской нечистоты (ср. выше § 17), так как мужчинам разрешается произносить божественные имена, запретные для женщин. Так, женщины-абхазки на Кавказе не должны произносить имя бога грома *Афы,* на молениях в честь которого они также не присутствуют; женщины называют этого бога: *хах-икал,* т. е. который на верху (Сборн. сведений о кавк. горцах, 5, 1873, отд. 3, стр. 15). Осетинским женщинам разрешается произносить только имя домового бога *бынату-хицау,* имена же прочих божеств им произносить возбраняется (Вс. Миллер. Осетинские этюды, II, стр. 253). У таджиков Средней Азии именем бога клянутся лишь мужчины, и то редко, а женщины — никогда (Сб. МАЭ, 1—9, 1911, стр. 35, Андреев и Половцев). У сербов известны особые правила, как называть бога женщинам (М. Милићевић. Живот срба сељака̀, 1894, стр. 12).

§ 191. Меньше всего у нас данных о запретах на имена божеств, олицетворяющих небесные светила и другие небесные явления. Повидимому, культы небесных божеств связаны с высоким сравнительно

состоянием культуры, которое не благоприятствует развитию словесных запретов, основанных на верованьях.

Мингрелы на Кавказе называют солнце словом *бжа,* буквально: молоко. В объяснение этого названия приводится бытовая легенда, явно поздняя: солнце и луна влюбились в красивого сына одной вдовы; доившая корову вдова кинула в них свежим коровьим пометом; испачканное солнце сейчас же омылось в молоке — в подойнике вдовы доильщицы, тогда как луна полетела мыться к морю; помет тем временем присох к ней, и она не могла его смыть (Сборн. матер. Кавк. 32, 3, стр. 90).

Предполагать, что в мингрельском названии солнца мы имеем дело не с случайным созвучием разных слов, а с подставным именем для солнца, побуждает нас существование бесспорных запретов на имя солнца. В охотничьем языке абхазов обычное абхазское название солнца *амра* заменяется подставным: *цаѣ шаḑv* горяче-красное поле? (Д. Гулия, стр. 16). У якутов на р. Вилюе также отмечено подставное имя для солнца: *kilбiäннäх,* блестящий (Пекарский. Слов. стлб. 1086). Русское архангельское название солнца: *пра́ведно* (Ефименко. Матер. I, стр. 172) также производит впечатление подставного.

У тех же народов имеются подставные слова для луны. В охотничьем языке абхазов: *цха* (Д. Гулия, стр. 17), у вилюйских якутов: *быака,* ласкательное от *быа,* веревка, цепь? (Пекарский. Слов. стлб. 599); русские на р. Колыме называют луну общим словом: *светило* (Богораз. Слов. стлб. 129), что̀ характерно для подставных слов (см. § 218).

Подставные слова для звезды отмечены в тех же языках: абхазское охотничье *шшлащ* (Гулия, стр. 17), якутское *суга,* собственно: бель (Пекарский. Слов. стлб. 2318).

Восточно-славянские названия для радуги также производят впечатление подставных слов: сев.-великорусское *змея* (Опис. рукоп. стр. 869), *стрела* (Куликовский. Слов. стлб. 114), *божья дуга* (Подвысоцкий. Слов. стлб. 8); украинское *роса́лка* (Архив Геогр. общ. 45, № 12, Негрескул из Херсона); *стричка,* т. е. разноцветная лента (Опис. рукоп. стр. 479), *весе́лка, веселиця* — вероятно в родстве с словом *веселый;* русское *радуга* толкуется в смысле: райская, т. е. цветная, пестрая дуга (Преображенский. Этимол. слов. русск. языка, стр. 172); белор. *весе-лу́ха, коромысло, по́ручень* (Добровольский. Слов., стр. 61, 674 и 766).

§ 192. Молнию и грозу русские называют *божья милость* (Опыт обл. слов. стр. 12; Опис. рукоп. стр. 427); *божья благодать* (Пам. книжка Арханг. губ. на 1864 г., стр. 37), причем словом *благодать* местами называют худую погоду (Жив. Стар. 1883, 3, стр. 377). *Пожар от божьей милости* — обычное название пожара от молнии (Опис. рукоп. стр. 427;

Олонецкий сборн. III, стр. 341). Украинское и белорусское название молнии: *блúскавка* (Добровольский. Слов. стр. 30; Архив. Геогр. общ. 45, № 12, В. Негрескул из Херсона); белорусское *пярýн* (Архив Геогр. общ. 46, № 14, Лыщинский из Сурожа), *блимéнé, маладня́* (Добровольский. Слов. стр. 30 и 416). Чуваши называют гром словом дед, *асл'адьы* (Н. Золотницкий. Корневой чувашско-русский слов. стр. 135 и 200), буквально: великий, главный отец (ibid., стр. 200). Татары-старокрещены называют гром: *небо-дед; тäңгре бабай кӳкрäтä* — небо-дед гремит (ibid., стр. 200). Н. Золотницкий справедливо предполагает, что тут имелся в виду бог грома (ibid.).

У русских, равно как и у сербов-черногорцев (Ровинский. Черногория, II—2, стр. 448), много названий для вихря, для сильного ветра, который обычно олицетворяется и считается особым демоном (Russ. Volkskunde, S. 390): великорусское, нижегородское и тверское *тварь* (рукописные материалы для обл. словаря в библиотеке Акад. Наук, № 105, Нарбеков; Архив Геогр. общ. 41, № 46); *погода* (Богораз. Слов. стр. 109; Сборн. матер. Кавк. 23, 2, стр. 162; Сборн. II отдел. 68, стр. 140, Чернышев); тверское *безрýкий* — вихрь (сообщ. студ. Годунова); курское *хýрта, фýрта* вьюга (Опыт, стр. 244 и 251), украинское *хуртýна,* черниговское *хуртовина* (Архив Геогр. общ. 46, № 13), восходящее к греческому *φουρτοῦνα,* через румынское *furtuna;* полтавское украинское *крутькó* (Гринченко. Слов. II, стр. 315). Русские на р. Колыме называют сильный ветер, особенно на воде: *начальник* (Зап. Вост.-сибирск. отд. Геогр. общ. II—1, 1892, стр. 60). Еще русские названия вихря, бури: *тóрок* (Опыт, стр. 230), *поносýха* (ibid., стр. 170), *толкунцы́* (ibid., стр. 229); безлично: *разжилóсь* (Куликовский. Слов. стлб. 98); украинское *хвúжа* вьюга, метель (Гринченко. Слов. IV, стлб. 392).

Грузины после сильного ветра неговорят: *ветер утих,* — иначе ветер снова поднимется; употребляется в этом случае подставное слово: *катер перестал* (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 258, М. Машурко).

Дурную погоду белорусы называют: *хáлина* (Опыт, стр. 245). Украинцы хорошую погоду: *верéм'я* (Гринченко. Слов. I, стлб. 135), т. е. время. Град гуцулы называют *хміль,* т. е. хмель, и Кайндль по этому поводу замечает, что подобные описательные названия страшных вещей у гуцулов обычны (Kaindl. Huzulen, S. 98, прим. 3). О тучах на небе поляки говорят: *dziady wyłażą,* собственно: деды вылезают; чехи — о поднимающемся тумане: *baby vstávají* бабы встают (H. Máchal. Nákres slovanského bájesloví, 1891, стр. 62); черную тучу чехи называют бабой, *bába* (J. Rank. Českoruský slovník, 1902, стр. 8).

Глава 15. Запреты, связанные с личными собственными именами людей

§ 193: Вместе с именем человек получает свойства прежнего носителя этого имени. § 194: Через посредство личного имени человеку можно привить свойства, которые обозначаются словесным (семантическим) содержанием данного имени. § 195: Через посредство личного имени можно магически воздействовать на человека; запрет имен. § 196: Через имя можно воздействовать и на духов. § 197: Обычай менять личное имя человека во время его болезни. § 198: Обычаи при наречении имени новорожденным детям. § 199: Собачьи и подобные им худые имена для детей. § 200: Обрядовая продажа ребенка. § 201: Ритуальное дарение ребенка. § 202: Ритуальная кража ребенка. § 203: Мнимая перемена пола у ребенка. § 204: Иностранные, подставные и тайные имена. §§ 205—206: Запреты имен в семейной жизни вызваны не только верою в магическую силу слова, но так же правилами этикета и социальными отношениями. § 207: Русский запрет имени жениха. § 208: Некоторые лингвистические данные, которые стоят в связи с социальными и семейными запретами.

§ 193. Известно, что для первобытного человека, так же как и для ребенка, название или слово представляется не символом или субститутом предмета, а свойством, атрибутом этого предмета. Свойство это мыслится, как реальная часть, иногда даже как сущность предмета или существа, лица. В частности, личное имя человека — это существенная составная часть личности (ср. L. Lévy-Bruhl. Die geistige Welt der primitiven, 1927, стр. 188).

Вместе с именем человека передаются другому лицу свойства, характер, судьба прежнего носителя данного имени. Такое воззрение, едва ли не общечеловеческое, бытует у народов северной Евразии до наших дней. Так белорусы убеждены, что если в известном селении есть какой-либо дурной человек — или пьяница, или вор, — то его имя нельзя давать новорожденному ребенку: в противном случае из данного ребенка вырастет такой же дурной человек, как и его тезка (Federowski. Lud białoruski, I, стр. 301). И наоборот: к гольду приехал гость-тунгус с богатой пушниной, только что им добытой, в то время как у гольда уже второй год была плохая охота; и вот, желая воспользоваться счастьем гостя-тунгуса, гольд тут же переменил имя своего сына *Кэлто* на тунгусское имя своего гостя *Ванча* (Этногр. Обозр. 1897, 3, стр. 7, Шимкевич). И вообще, гольды часто дают своим сыновьям имена своих хороших знакомых (ibid. стр. 6), очевидно, желая передать своим детям свойства и судьбу этих хороших людей.

Так называемые *тёзки,* т. е. носители одного и того же личного имени, имеют в этом имени общую, связующую их, часть. Вот почему единство имени у двух или нескольких человек влечет за собою большее или меньшее сходство в их судьбе. И вот гольд спешит, если с его тезкой случилась какая-либо неудача, особенно же смерть, переменить себе личное имя (Этногр. Обозр. 1897, 3, стр. 7, Шимкевич).

На одной психологической основе этого общего воззрения у разных народов развились различные правила о личных именах. Правила эти, кроме того, иногда изменялись на протяжении веков, как это изменение доказано, например, для евреев (Zund. Namen der Juden; цитую по Этногр. Обозр. 1913, I, стр. 83—85, С. Вайсенберг).

Карагасы боятся давать ребенку имя умершего, так как от этого «может быть худо ребенку» (Этногр. Обозр. 1910, I, стр. 56, Васильев; ср. ниже § 209); очевидно, или смертное начало перейдет от покойника через имя, или же покойник будет считать ребенка-тезку своим, а быть может и сердиться на него за присвоение имени. Напротив, армяне Вана боятся давать новорожденному имя живого близкого родственника, рассуждая так: «солнце», т. е. жизнь, такого родственника будет подарено, через посредство имени, новорожденному, и злополучный родственник может умереть (Сборн. матер. Кавк. 44, 2, стр. 82, Е. Лалаянц). Эта опасность исключена, если новорожденному дать имя умершего; так и поступают армяне, имея при этом еще целью «сохранить память о покойном»; если это имя покойного отца или деда, то к ребенку-тёзке обращаются так же, как обращались к покойному, именуя его: *отец, папа, ага* (дядя) и т. п. (ibid.).

Этот последний, мемориальный, мотив в наречении имени широко распространен, но его нельзя считать особенно древним. Еще более позднюю ступень в развитии его находим у южнорусских евреев: ребенку дают имя умершего в связи с поверьем, что всякое упоминание имени покойного служит последнему на пользу, зачитывается покойному в добром смысле (Этногр. Обозр. 1913, I, стр. 84, Вайсенберг).

Гораздо более древний мотив сохранился у русских Сердобского у., которые дают новорожденному имя умершего родственника, «чтобы перенести на ребенка качества этого родственника» (Этногр. Обозр. 1911, 1—2, стр. 255, М. Смирнова). Тот же самый, в сущности, мотив мы встречаем у белорусов и эстов, которые одинаково, в случаях повторяющейся смерти своих детей, дают новорожденному имена: *Адам, Ева* (П. Шейн. Матер. для изуч. быта и языка русск. насел. сев.-зап. края, III, 1902, стр. 391; Boecler. Der Ehsten abergläubische Gebräuche, S. 18); то же и в Силезии (P. Drechsler. Sitte, Brauch u. Volksglaube in Schlesien, I, S. 194). Здесь умершие родственники заменены библейскими прародителями, долголетие которых и должно передаться, через их имя, новорожденному ребенку.

Указанный мотив очень близок к воззрениям тлингитов, гайда и некоторых иных «первобытных» народов, по воззрению которых унаследование имени равносильно унаследованию души умершего (L'Année Sociologique,

1905—1909, стр. 116; ср. Вениаминов. Мифологоч. предания и суеверия колошей. Сын Отечества, XI, 1839, стр. 59).

Не вполне ясен мотив, по коему некоторые турки Алтая дают новорожденному имя умершего родственника, «чтобы последнему легче жилось на том свете» (Сб. МАЭ, VI, 30, Л. Каруновская). И вообще, в правила наречения личных имен вмешиваются разные соображения, например связанные с социальными отношениями, и т. п. Например, осетины не дают ребенку имени, которое уже имеет член той же семьи или данного рода; они редко дают имена в память умерших (Этногр. Обозр. 1899, I, стр. 242). Кое-где встречается поверье, что из двух тёзок в одной и той же семье один должен умереть (J. Bystroń. Słow. obrzędy rodzinne стр. 129).

Для нас важнее установить тот факт, что к личным именам иногда приравниваются, в народных поверьях, разные клички, прозвища — бранные и иные; им также приписывается способность передать человеку свойства прежних носителей данной клички. В восточно-славянских запретах называть маленького ребенка *жабой* (см. выше § 134) и *лягушкой* (§ 135) это верование выявилось очень рельефно. В белорусской сказке герой назвал свою жену — оборотня из змеи: *гадыня,* и жена вновь стала змеей *(гадыней)* (Романов. Белор. сборн. IV, 1891, стр. 141).

§ 194. Личное имя может передать носителю его не только свойства или душу умершего или живого тёзки (§ 193). Вера в магическую силу слова (§ 93) привела человека к естественному выводу, что через имя можно привить человеку также и свойства, которые этим именем обозначаются — уже совершенно независимо от прежних носителей данного имени. Здесь, таким образом, считаются уже не с тем, кто и каков тёзка, а смотрят исключительно на то, какой смысл заключается в самом имени, в его словесном, семантическом содержании.

Гольд дает сыну имя, означающее что-нибудь доброе, счастливое, хорошее; напр., если желают, чтоб мальчик был крепок, дают ему имя *Маньча,* т. е. крепкий (Этногр. Обозр. 1897, 3, стр. 7, Шимкевич). Н. Золотницкий отмечает то же обыкновение у турецких племен — казак-киргизов, чувашей и у финнов-мари (черемис), причем имя выражается или в форме пожелания, например, киргизское имя *Бай-болсун,* т. е. да будет богат, или же в форме положительно-утвердительной, например киргизское же *Бай-кильди,* т. е. богатый пришел, богатый родился, марийское *Пай-барды,* с тем же значением, марийское же *Ураз-бахты,* т. е. счастье взглянуло, счастье пришло (Корневой чувашско-русск. слов. стр. 247).

У кара-киргизов Ф. Фиельструп также отметил имена, приписывающие носителям их железное здоровье, крепость в борьбе с угрожающими опасностями, — рядом с именами, облеченными в форму просьбы:

«чтобы остался, не уходил» (Этногр. экспедиции 1924 и 1925 гг., стр. 51).

Когда в семье умирают дети, то в таких случаях туркмены и османские турки одинаково дают новорожденному ребенку имя: *Турсун,* т. е. пусть он уцелеет! (Жив. Стар. 1911, 2, стр. 297, А. Н. Самойлович; Этногр. Обозр. 1910, 3, стр. 168), туркмены еще и имя: *Дурды,* т. е. остался (А. Самойлович, ibid. стр. 298); узбеки: *Тохта́,* т. е. подожди, постой! *Махка́м,* т. е. крепкий (Наливкины. Очерк быта женщины Ферганы, стр. 173); киргизы: *токтамыс,* т. е. он остался жив (выражая этим желание, чтоб ребенок жил; примечание В. В. Радлова к переводу книги Р. Карутца. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке, стр. 82); армяне: *Мнацакан,* т. е. остающийся (Сборн. матер. Кавк. 44, 2, стр. 68, Лалаянц); сербы: мужское имя *Живко,* т. е. живучий, живчик (Вук. Српски рјечник, стр. 158), *Стоян, Станко,* женское имя *Stana, Stoja,* и т. п., от глагола *стоять* (Belović. Die Sitten der Südslawen, S. 52; Ястребов. Обычаи и песни турецких сербов, 1889, стр. 476).[1]

У камчадалов отмечено мужское имя *Кётлея,* не умирай (Крашенинников, II, стр. 128), очевидно такого же происхождения.

Вотяцкое мужское имя *Туктар,* остановись (от туктамак — остановиться) дается в двух случаях — когда дети умирают, или когда родильнице не хочется уже больше рожать (Б. Гаврилов. Поверья, обряды и обычаи вотяков. Труды IV Археол. съезда, II, стр. 138).

Этот второй мотив широко распространен у разных народов, но с таким ограничением: родители желают, чтобы прекратилось рождение девочек, а в дальнейшем родились бы лишь мальчики. С такою именно целью сербы дают новорожденной девочке имя *Доста,* т. е. достаточно уже девочек, нужны мальчики (Ястребов, ibid. стр. 476), а также имена: *Стана, Станија, Стојна,* «да *стану* девојке», чтобы остановились девочки, а стали рождаться мальчики (Милићевић. Живот срба сељака, 1894, стр. 201); туркмены: *Ietep,* т. е. довольно, нам больше не нужно (Жив. Стар. 1911, 2, стр. 297, А. Н. Самойлович); дагестанцы-агулы дают в таком случае девочке имя: *Кыз-таман,* т. е. готово, кончено с девочками (Сборн. матер. Кавк. 44, 4, стр. 4, А. Дирр), сойоты на Алтае: *Керечок,* т. е. не надо (Адрианов. Поездка на Алтай и за Саяны, 1886, стр. 214); каракиргизы: *Бурулча,* т. е. поворачивай, *Токто-бўбў,* т. е. довольно (Н. П. Дыренкова). Они дают в таких случаях девочке мужское имя, а долгожданному

[1] Во время печатанья нашей настоящей работы появилась статья О. А. Сухаревой — Мать и ребенок у таджиков (Иран, III, 1929, стр. 130 и сл.), где много новых, но вполне аналогичных приведенным нами, данных о наречении имен у таджиков (стр. 140 и след.). Между прочим, имени *Očildi,* открылся, развязался, таджики приписывают силу исправить телесный недостаток, уродство, с которым родился младенец (стр. 141).

мальчику, напротив, имя девочки, причем и одевают его как девочку — чтоб он не умирал (ibid.).

В этом последнем случае мы сталкиваемся уже с иной идеей — с обманом злых духов, которым приписывается смерть младенцев мужского пола: так как девочек эти духи и не истребляли и очевидно не склонны истреблять, то в целях обмана духов и выдают новорожденного мальчика за девочку (см. ниже § 203).

Каракиргизы же дают иногда девочкам имена, высказывающие пожелание, чтоб девочки превратились в мальчиков (Этногр. экспед. 1924 и 1925 г. Госуд. русский музей, 1926, стр. 51, Ф. А. Фиельструп). И здесь опять явная идея о том, что личное имя самым своим содержанием (значением) способно воздействовать на природу человека.

Эта способность приписывается иногда и временной (а не постоянной) кличке, как то видно из обычая сербов называть эвфемистически каждого ребенка-мальчика, независимо от его имени, словом *Живко,* т. е. живчик; *како ти је Живко?* как у тебя мальчик? (Вук. Српски рјечник, стр. 158). Сравнить факт, приведенный нами выше (§ 5, примеч., I, стр. 6): сулка в Новой Британии называют своих врагов *гнилыми колодами* — в уверенности, что члены этих врагов действительно сделаются тяжелыми, как колоды.

Таким образом, здесь мы столкнулись с двумя разными идеями: с обманом духов, о котором у нас еще будет речь впереди (см. §§ 197—204), и с идеею о том, что словесное значение имени способно воздействовать на природу носителя данного имени. Эти две идеи часто оказываются в явном противоречии одна с другой: для обмана духов дают как раз «худые имена» — собачьи и иные (см. § 199), причем большею частью не боятся, что это «худое» значение имени дурно отразится на природе ребенка (исключение — у якутов в случае наименовия ребенка *медвежонком:* см. § 198). Очевидно, одна из этих двух идей уже забывалась, когда развилась вторая. Есть основания считать веру в магическую силу слова-имени более древнею по сравнению с обманом духов.

Вера в магическую силу слова-названия воздействовать на природу называемого данным словом-именем существа не ограничивается одними личными именами людей. Она довольно отчетливо выявилась в некоторых подставных словах для животных, например в белорусском наименовании воробьев *слепцами* (§ 133), ястреба и ворона *голубями* (§ 133), волка *колядником* (§ 117), в сербском названии скачущей змеи *непоскок* (§ 124). Некоторые подставные имена для злых духов, например сербское *кàменица* для ведьмы (§ 188), украинское *щезун* для чорта (§ 173), для болезней (собственно для духов болезней), например *добрый* о чирье (§ 163), *тихонькой* о родимце (§ 161), для пожара: *мокнет* (§ 143), явно преследуют ту же

самую цель — воздействовать на природу данного духа; сравнить греческое название бурного Черного моря εὔξενος, гостеприимный. Анимистическое мировоззрение не знает резкой грани между живыми существами и предметами (с нашей точки зрения «неодушевленными»). И не исключена возможность, что в подставном названии рыбацкой избушки *теплушка*, а быть может и в русском наименовании рыболовного невода: *не́вод* (от *не-вѣд-ати*, т. е. то, о чем рыба не знает?) мы имеем проявление той же самой идеи.

Мы склонны предполагать, что рассматриваемая идея развилась на почве имен для единичных существ, для индивидуумов, что сохранилось в личных именах, кличках; вот почему мы говорим в таких случаях о приравнении обычного слова (обозначающего почти всегда родовое, типовое, а не индивидуальное) к личному имени.

§ 195. Если личное имя является важною составною частью человека (§ 193), то по законам симпатической магии — воздействуя на эту часть, можно воздействовать тем самым и на самого человека, подобно тому как магически можно воздействовать на человека через посредство его отрезанных волос, ногтей, следа его ноги и т. п. Иными слова́ми: человека легко «испортить» через посредство его личного имени.

Такое верование мы и встречаем у многих народов Евразии. Так, русские убеждены, что колдун может испортить человека заочно, своими словами, но для этого он должен знать имя своей жертвы (Архив Геогр. общ. X, № 54, Кибардин). Дидоец Дагестана лечил болезни таким способом: спрашивал у больного имена тех людей, которые наслали данную болезнь, записывал эти имена и незаметно для больного сжигал; в мо́мент сожжения записанного имени больной очень кричит, и после этого момента болезнь из него выходит (устное сообщение К. Г. Даниленой).

Удины на Кавказе держатся такого правила народной медицины: если с ребенком случится обморок, то не следует называть его по имени,— иначе злой дух еще сильнее овладеет больным ребенком (Сборн. матер. Кавк. 14, стр. 253, М. Бежанов).

Естественный отсюда вывод делают белорусы: кто желает быть свободным от всяких чар, тот не должен никому сообщать своего имени (Fedorowski. Lud białoruski, I, стр. 293). Русские колонисты на северном Кавказе держатся правила: «при встрече с недругом не сообщай ему своего имени, чтоб он не овладел тобою» (Сборн. матер. Кавк. 5, стр. 207). Гуцулы не кличут ребенка его крестным именем, а кличут как-либо иначе (Шухевич. Гуцульщина, III, стр. 6).

Манегр не произносит собственного имени; на вопрос о нем или промолчит, или скажет другое имя. Равным образом он ни за что не скажет, как зовут того или другого из его соплеменников, а ответит: тот, о ком ты

спрашиваешь, сын такого-то» (Р. Маак. Путешествие на Амур, 1859, стр. 83). У самоедов никто не может назвать свое имя, равно как и имя старшего по возрасту лица (Северная Азия, 1929, 2, стр. 58, Б. О. Долгих).

У грузин запрет произносить чужие имена, особенно же имена девушек, ограничивается днем Нового года (Сборн. матер. Кавк. 19, 2, стр. 99, И. Степанов); у турок Алтая запретны имена охотников во время облавы (§ 76).

На почве запрета личных имен возникли подставные имена, прозвища, о коих см. ниже § 204.

§ 196. Для того, чтоб человеку заклясть чорта, необходимо также знать имя данного чорта. Об этом прямо говорится в старом русском «Житии преподобного Прокопия Устюжского» (СПб. 1893, стр. 161), где для возвращения похищенной бесами девицы рекомендуется узнать имена бесов — «и ты вели отцу своему (священнику) сіи имена ихъ темная преписати, и вели ему тѣ имена заклинать во святѣмъ алтари» (стр. 161—162). В народных сказаниях очень широко распространен мотив, когда демоны теряют свою силу, как только сделалось известным их имя (см. Bolte-Polivka. Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm, I, 1913, стр. 496 и сл.).

Минусинские турки объясняют некоторые болезни тем, что в больного человека вселилась душа умершего; чтоб изгнать эту душу, надо узнать ее имя и назвать по имени (Жив. Стар. 1915, 3, стр. 285, Майнагашев); но если это имя окажется именем живого человека, а не умершего, то такой человек сам скоро умрет, тогда как больной выздоровеет (ibid. стр. 286). По белорусским верованиям, для того чтобы превращенная в волка (волколака) беременная женщина, после рождения ею ребенка, вновь сделалась человеком, для этого достаточно назвать ее по имени (Никифоровский. Приметы, стр. 69—70); но если при этом ее назовет по имени женщина-тёзка, то последняя сама может превратиться в волка (волколака) (ibid.).

По китайским воззрениям, если тигра-оборотня назвать его человеческим именем, то он тотчас же удалится, хотя вообще такие именно тигры и истребляют людей (E. Fuhrmann. Das Tier in Religion, S. 20). А если назвать по имени китайского же духа-оборотня старых болот *Мянъ*, имеющего вид змея с двумя разноцветными головами, — то в таком случае этот дух исполнит обращенную к нему просьбу — принести золота и серебра (П. Попов. Китайский пантеон. Сб. МАЭ, 1—6, 1907, стр. 75).

Сравнить верованья древних египтян и народов ислама (см. § 190), по которым знать и произносить подлинное имя бога — значит иметь власть над этим богом.

§ 197. Весьма широко распространено у народов Евразии обыкновение менять имя человека во время его болезни. Доминирующий мотив при этом — желание обмануть духов болезни и других злых духов: они должны признать переименованного больного за стороннего, чужого человека, в котором они не заинтересованы, и отойти от него.

Правда, и здесь встречается тот мотив, о котором мы говорили выше (§ 194) и по которому имя воздействует на природу человека в силу своего семантического содержания. Например, у евреев на Украине тяжко больной получает, при совершении торжественного обряда в синагоге, новое имя *Хаим,* т. е. жизнь, а больная женщина — имя *Хайя,* т. е. жизнь же; если больной выздоровеет, то это новое имя и остается за ним, тогда как старое имя скрывают (S. Weissenberg. Krankheit u. Tod bei den südrussischen Juden. Globus, XCI, № 23). Выбор нового имени не оставляет здесь сомнения в том, что оно должно дать больному *жизнь* — согласно со своим семантическим содержанием и, очевидно, в силу этого своего содержания. Однако, не исключена возможность, что самое это содержание нового имени рассчитано на психологию злых духов — должно если не напугать этих духов, то во всяком случае показать им, что в данном случае они не всесильны, что перед ними труднопреодолимое препятствие — сама жизнь.

Вообще, вопрос о том, который из этих двух мотивов древнее и первичнее — обман ли духов или воздействие со стороны содержания имени,— нуждается еще в особом исследовании: есть однако некоторые основания полагать, что последний (второй) мотив древнее первого.

У татар на Кавказе роженицу именуют, вместо ее настоящего имени, именем св. девы Марии — *Мариям;* злые духи не смеют приблизиться к женщине с таким именем (Сборн. матер. Кавк. 9, 2, стр. 110). И здесь обман духов явно зависит от содержания имени; первоначально, повидимому, предполагалось, что переименованная действительно становиться св. Марией и отпугивает от себя злых духов в силу этой перемены своего существа; а после, потеряв веру в перерождение человека под воздействием имени, усмотрели тут простой обман злых духов.

Вотяки, в случае, если ребенок часто плачет и болеет, приписывают эту болезненность тому, что ребенку дано «неладное имя» *(мыдлань ним),* и совершали особый обряд «нахождения имени» *(ним шетытон):* путем гаданья подыскивалось более счастливое имя для ребенка, а прежнее имя аннулировалось (Н. Первухин. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского у. V, 1890, стр. 40). Здесь также еще жива идея о воздействии имени на здоровье человека, но здесь имя действует уже не в силу своего семантического содержания, а в силу того, счастливое оно или несчастливое.

У калмыков-буддистов эта последняя идея счастья в имени выражена еще ярче и возобладала над иными идеями. В случаях болезни или при несчастье в хозяйственных делах «несчастное» имя калмыка меняется на новое; переименовывающий астролог *(зархачен)* уверяет, при этом, что новое «имя возвратит больному его здоровье и принесет счастье» (Изв. Казанск. общ. арх., ист. и этногр. III, 1882, стр. 150, прим., П. Смирнов. Заметка о некоторых особенностях быта калмыков Астрах. губ.).

Гольды меняют имя своему сыну, иногда несколько раз в его жизни, «если родители полагают, что с переменой имени их сын сделается богатым, счастливым и что изгладятся какие-либо замеченные в нем недостатки» (Этногр. Обозр. 1897, 3, стр. 7, Шимкевич).

Но с течением времени идея обмана духов при переименовании больного все более и более развивается, затмевая иные идеи. Монголы-банты, меняя несколько раз в своей жизни — по случаю болезней и т. п., свое имя, меняют при этом одновременно также и одежду больного, причем рассчитывают именно на обман духа болезни (Жив. Стар. 1916, 4, стр. 084, Бурдуков). Вотяки, меняя трудно больному имя, вместе с тем сжигают волосы больного (Holmberg. Permaialsten uskonto; цитую по русскому переводу А. Емельянова. Курс по этнографии вотяков, III, стр. 151). Здесь сожжение волос больного символизирует, конечно, принесение его самого в жертву; но это символическая жертва в данном случае — явный обман духов, а не возрождение больного.

Перемена имени больного отмечена еще, без деталей, у русских духоборов Елисаветпольского у. (Сборн. матер. Кавк. 27, 2, стр. 40), у монголов (Потанин. Тангутско-тибетская окраина, стр. 379), у эскимосов и у некоторых иных народов (ср. Wörter u. Sachen V, S. 118, E. Karpf).

§ 198. Идея обмана злых духов особенно ярко выявилась в обрядах наречения имени новорожденным детям в тех семьях, где дети не выживают. Здесь семантическое содержание имени также сохраняет свое значение, но исключительно почти в том смысле, что оно должно ввести в заблуждение злых духов. Способы этого обмана весьма разнообразны; помимо имени тут большую роль играют обрядовые действия — продажа ребенка, его мена, дарение, мнимая его смерть, приглашение кума из царства животных и т. д. Обычен при этом параллелизм между обрядовыми действиями и содержанием имени: словесное значение имени соответствует совершаемым обрядам. Но часто один из этих двух параллельных рядов отпадает.

У якутов, если в семье умирают дети, новорожденного ребенка завертывают в медвежью шкуру и называют медвежонком, *äсä оуото*. Этот обряд спасает ребенка от смерти, но имеет и свою дурную сторону в том, что характер у ребенка будет плохой (Жив. Стар. 1915, 3, стр. 057,

В. Ионов). Таким образом, здесь еще жива идея о том, что через имя человеку передаются свойства прежнего носителя данного имени (§ 193): нареченное *медвежонком* дитя получает некоторые черты медвежьей природы.

У сербов, если в семье умирают дети, новорожденному дают имя *вук*, волк; «думают, что детей съедает вещица, а *волка* вещица не посмеет тронуть» (Вук. Српски рјечник, стр. 78; автор словаря добавляет, что и ему лично дали имя волка по этим именно соображениям). Здесь явный обман духов, хотя он и не исключает того представления, что некогда нареченный *волком* действительно получал свойства волчьей натуры.

Но рядом у сербов отмечена более новая идея: наречение ребенка совпадает с приглашением волка кумом к данному ребенку. Ясна Беловиць сообщает, что любимые сербские имена: *Vuka, Vukica, Vokoslava, Vukac* (т. е. волк, волчица) даются с целью умилостивить волколака, который уничтожает новорожденных детей. С тою же целью одновременно волка приглашают кумом, для чего стреляют в лесу и кричат: «О, волк! слушай, родился твой крестник! Даст бог, он будет здоров и крепок, как ты! О волк! О волк!» (J. Belović. Die Sitten der Südslawen, S. 52). Сравнить данные о приглашении зверей в кумовья, приведенные нами выше (§ 51).

Буковинские румыны дают своим детям имена животных, например *Lupul,* волк, *Ursul,* медведь, и другие, в случае, если в семье умирают дети (Bystroń. Słow. obrzędy rodzinne, стр. 130).

Особенно широко распространено у народов Евразии наименование детей, за жизнь которых родители опасаются, *собакой* или же собачьими кличками. Это обычно у народов Кавказа, у многих турецких народов и у монгольских.

Осетины слабым детям, а также в семьях, где часто умирают дети, дают имя: *саукудзы,* т. е. черный пес (Юго-Осетия, I, 1925, стр. 130, Г. Ф. Чурсин. Осетины; Вс. Миллер. В горах Осетии). Местное объяснение этого обычая, будто бы черти боятся черной собаки, не согласуется с фактами сравнительной этнографии: злым духам приносят в жертву именно черных животных, русский водяной любит животных черного цвета (С. Максимов. Нечистая, невед. и крести. сила, стр. 96). И у осетин, рядом с Саукудзь, употребительно с тем же значением имя: *Кавдäн,* щенок (ibid. стр. 208).

Адыге (кабардинцы) в случаях, если в данной семье умирают дети, дают новорожденным так называемые *собачьи имена.* Так называются все личные имена, начинающиеся слогом *he-*, что означает по-кабардински: собака. К этой категории причисляются также и арабские имена: *Hesan, Hemeid, Herzet,* и т. п. (Н. Яковлев. Матер. кабардинск. словаря, I,

1927, стр. XIV, прим.). У абадзехов (черкесов) встречаем личные имена, означающие в переводе: *кобель, старая черная собака, собака-волк, сука, собачья нога;* фамилии: *собачий хребет, собачье ухо* (ibid., стр. XIII).

Грузины Кутаисского у. также дают своим детям, в тех же случаях, «собачьи имена» (клички), например *Кекоубу, Бахулиа.* Делается это во время крещения ребенка, но тайно. «Собачьим именем» ребенка пользуются в присутствии батонеби (§ 155), т. е. при тяжелых детских болезнях. Если же ребенку не дали такого «собачьего имени», то его во время болезней называют просто: *собака,* веря, что это имя сохранит ребенка от смерти (Сборн. матер. Кавк. 18, 3, стр. 323).

То же самое обыкновение отметили у якутов прежде Р. Маак (Вил. округ, III, стр. 111), а теперь Н. Бурыкина (Сборн. трудов Саха Кескиле, 5, 1928, стр. 147); родители якуты дают своим детям, если дети в семье умирают, имена: *моя собачонка, ыт оҕото,* т. е. собачье дитя, или собачьи клички: *Майтрук, Бурiас* (ср. Трощанский. Эволюция черной веры, стр. 55). Подобный же обычай у русских колонистов Восточной Сибири В. Зензинов считает перенятым от якутов (Этногр. Обозр. 1914, 1—2, стр. 159).

У башкир на Урале, по моим наблюдениям, чаще всего дают в таких случаях имя *Кучук,* т. е. щенок. Представители башкирской фамилии *Кучуковых* так объяснили мне и происхождение своей фамилии: их предок получил имя *Кучук,* так как в семье часто умирали мальчики. — Алтайские турки дают в тех же случаях имя *Иткоден,* т. е. собачья задница (Вербицкий. Алтайские инородцы, стр. 86); качинские татары: *собака* (Живая Стар. 1895, 3—4, стр. 322); монголы и буряты: *Мунохой,* т. е. плохая собака (Зап. Семипалатинск. подъотд., XIII, 1919, стр. 94, Г. Потанин; Северная Азия, 1928, 4, стр. 96, Ромашев); якуты еще собачью кличку *Тёгра,* причем одновременно собак якуты называют детскими именами, например *Уоллара,* т. е. парнишка (Р. Маак, Вил. округ, III, стр. 112; Миддендорф. Путеш. III—2, стр. 40).

Правда, у разных народов даются в тех же случаях «худые» имена и не собачьи. Например, осетинские *Кандиль,* жук; *Саулäг,* черный человек; сербские: *Вук,* волк (см. § 197); *Турчин,* турок; *Гадић,* отвратительный; *Гнуса,* грязный; *Грдоња,* гадость; *Злоба; Голозло; Голклас, Мркша* (В Чајкановић, стр. 160, цитующий Маретић. О народним именима и презименима у Хрвата и Срба. Рад, 81, 1886, стр. 96 и сл.). Качинцы дают в таких случаях новорожденному «некрасивое и даже безобразное имя, предполагая, что дитя будет долговечнее», например *Арк,* помет; *Котен,* половые органы; *Jабал-ол,* худой мальчик (Живая Стар. 1895, 3—4, стр. 322, П. Островских). Туркмены — «самые нелестные, непри-

влекательные имена», которые должны «отвести взор» похитителя детей, шайтана (или Азраила) от ребенка; например *Ит-Алмаз,* собака не возьмет: если даже собака не возьмет дитя, то и шайтан им не соблазнится (ЖНв. Стар. 1911, 2, стр. 298—299, А. Н. Самойлович. К вопросу о наречении имени у турецких племен). Буряты — «необычные имена, например *Самовар, Гусь* и т. д.»: злой дух не догадается, что под таким именем скрывается ребенок, и не зайдет в дом (Северная Азия, IV, 1928, стр. 96, И. Ромашев. Быт и социальные болезни Ольхонских бурят).[1]

При всем том, обилие и широкое распространение «собачьих имен» для детей, конечно, не случайно. Очевидно, первоначально выбирались не просто «худые имена», а имена животных, причем ребенок получал от животного, как от прежнего носителя данного имени (§ 193), его свойства, в частности живучесть и здоровье (ср. § 199); в этом смысле характерен отмеченный Р. Мааком у вилюйских якутов взаимный обмен имен между ребенком и собакой. Когда эта, более старая, идея забылась, в собачьих и вообще в худых именах стали видеть только обман злых духов.

Соответственную «худому имени» бытовую обстановку для ребенка встречаем у татар Закавказья: у кого умирают дети, те наряжают ребенка нищим, ничего ему не покупают и одевают в чужие старые платья (Сборн. матер. Кавк. 34, 3, стр. 26, Великбеков). Для полного параллелизма между именем и обрядом здесь недостает лишь худого имени **нищий.*

Аналогию к личным «худым именам» мы уже видели выше в польско-украинском названии скота *худобою* (от слова худой; § 138), в якутском дорожном названии котла: *черепеня* (§ 79). То же психологическое основание имеет и обыкновение гиляков называть свою деревню, когда подъезжают к ней с моря, словом *кал.* «Злые божества завистливы и не любят, когда люди радуются, завидев свою землю»; чтобы обмануть завистников, гиляки делают вид, что они вовсе не рвутся к родному берегу, который и называют «худым именем» *кал* (Л. Я. Штернберг. Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора, 1908, стр. 166).

В личных именах «худые имена» были сначала лишь подставными, которые лишь в дальнейшем смешались с подлинными именами (§ 204).

§ 199. У вотяков в тех же случаях дают птичьи имена, «думая, что ребенок с птичьим именем лучше выживет» (Изв. Общ. археол., ист. и этногр. при Казанск. унив., III, 1882, стр. 225, Потанин), с чем сравни приведенное нами выше бурятское «худое» имя *Гусь* (§ 198). Не исключена возможность, что здесь имеется связь с теми представлениями, в силу

[1] О. А. Сухарева отмечает у таджиков обычай давать детям, за жизнь которых опасаются, имена предметов, служащих оберегами от злых духов, напр. чеснок, *salimsoq,* топор, *teša-boy, balta-boy* (Иран, III, 1929, стр. 130 и 139).

которых птица считается оберегом от болезней (§ 34): имя должно заменить самую птицу и служить оберегом. Сравнить еще европейского аиста, который яко бы приносит младенца.

У гольдов вместо птицы и собаки встречаем лягушку. В одной гольдской семье все дети умирали, не достигнув и десятилетнего возраста; тогда новорожденному мальчику дали имя *Уилджаки,* лягушка: это «нехорошее имя живучего гада должно было дать жизнь их ребенку». Когда ребенок выжил, после десяти лет ему сменили имя на более благозвучное (Этногр. Обозр. 1897, 3, стр. 7, П. Шимкевич). Здесь еще нет речи об обмане духов, а более старая идея: человек получает свойства прежнего носителя своего имени (§ 193).

Русские колонисты на р. Анадыре зовут своих детей родительскими именами: мальчиков *тятя,* т. е. отец, девочек — *мама* (Этногр. Обозр. 1911, 3—4, стр. 152, Н. Сокольников); то же на р. Индигирке: старшую дочь — *мама,* старшего сына — *батя* (ibid. 1914, I, стр. 159, В. Зензинов). Здесь явление, противоположное столь широко распространенной у самых разных народов мира текнонимии, когда родители зовут друг друга: *отец, мать.* Н. Сокольников видит здесь результат верования в возвращение умерших (ibid.), но больше оснований думать о простом обмане духов, как и в текнонимии.

§ 200. У чуваш и у вотяков одинаково таким же защитным именем для ребенка служит имя *Sjüppi,* сор, от сора взятый. Магическое значение этого имени связано с обрядом своеобразного подмена и находки. Если в чувашской семье не выживают дети, то повивальная бабка завертывает новорожденного в тряпки и выносит на улицу, где уже поджидает йомзя (жрец). Этот последний берет ребенка, приносит его в избу, где говорит, что нашел ребенка в сору. Отсюда и имя ребенку: *сор, Sjüppi* (Н. Золотницкий. Корневой чув.-русск. слов., стр. 173).

У вотяков аналогичный обряд называется: *šakta-wyle kušton,* выкидыванье на сор, или *žag-e kušton,* бросанье в пыль, и совершается так. Родители уславливаются с человеком, который считается счастливым, о том, что этот счастливец подойдет в определенное время к их дому. Тем временем родители новорожденного ребенка тщательно выметают во всем своем доме и выметенный сор оставляют в куче подле крыльца. Голого ребенка обматывают ветхой тряпкой и кладут на эту кучу сора, а сами уходят в избу. Подошедший счастливец берет ребенка с сорной кучи и вносит его в избу, где поздравляет родителей с новорожденным и дает последнему новое имя (Первухин. Эскизы, V, 1890, стр. 39).

Здесь явное стремление показать злым духам, истребляющим детей данной семьи, показать не только словом-именем, но и делом-обрядом, что

перед ними не прежний ребенок, обреченный быть жертвою этих злых духов. Перед ними новый ребенок, и притом чужой-найденыш, найденный в куче сора.

Та же идея подмена новорожденного ребенка найденышем имеется и в обычае русских колонистов на Анадыре принимать новорожденного в рыболовную сеть. Про такого ребенка говорят: *в сетѣ до́были,* т. е. поймали сетью, как рыбу (Этногр. Обозр. 1911, 3—4, стр. 143). Та же идея о найденыше сквозит и в обычном ответе северно-русских крестьян детям на вопросы о том, откуда взялся новорожденный: «нашли в огороде под капустным листом» (мои записи в Сарапульском у.). Ср. еще иностранные имена для детей (§ 204), где также идея подмена.

Кроме подмена новорожденного мнимым найденышем, для обмана истребляющих детей злых духов применяется мнимая продажа ребенка, отдача или дарение его чужим, кража, мнимая смерть (похороны); в особых случаях — мнимая перемена пола ребенка. С мнимой продажей ребенка связаны имена, означающие: проданный, купленный. Сопутствующее обряду продажи наречение подобного имени известно в Подкарпатской Руси, в Грузии и Фергане, а также у таджиков: *Sotib oldi*, купил (Иран, III, 1929, стр. 141, О. Сухарева). Чаще встречается один обряд продажи, без наречения ребенку соответствующего имени.

П. Г. Богатырев отметил в Подкарпатской Руси, в с. Прислон, следующий обычай. Если в известной семье умирают дети, то родители продают своего ребенка через окно за одну крону такому человеку, у которого все дети достигли зрелого возраста. Купивший стоит во дворе с хлебом в руках и «відрікат вітця і матір», т. е. произносит формулу отречения: «Не маэ діла ні мати, ні отець ні на сім світі, ні на тім», т. е. ни отец, ни мать не будут иметь никакого отношения (к этому ребенку) ни на этом, ни на том свете! После этого купивший приносит ребенка в хату (продавших) родителей, кладет его на стол и говорит: «Рости, бо ти мій!», а обращаясь к родителям: «Виховайте (воспитайте, взростите) мені (мне)!» С этого момента ребенок получает имя *Про́дан,* т. е. проданный, столь распространенное теперь на Украине в качестве фамилии (сообщение П. Г. Богатырева в письме из Праги).

У грузин Телавского у., если в семье не живут дети, мать передает своего новорожденного ребенка кому-нибудь на руки, а потом берет от него обратно с такими переговорами, как будто бы ребенок покупается. «Поэтому такому ребенку дают имя *Наскид,* что значит: купленный» (Сборн. матер. Кавк. 19, 2, стр. 94, И. Степанов).

Оседлые узбеки в Фергане, желая окончательно избавить новорожденного от участи умерших братьев и сестер, отдают его на некоторое время

какой-либо посторонней женщине, имеющей молоко, которая и кормит ребенка своею грудью в течение 5—6 дней. По истечении этого срока родители идут к временной матери с выкупом. Выкупленному таким образом ребенку дают имя *Са́тӯб-алды,* т. е. купил, если это мальчик, или *Саткы́н,* проданная, если это девочка (В. Наливкин и М. Наливкина. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы, 1886, 173—стр. 4). В обряде здесь нет продажи, а только отдача (ср § 201) и выкуп, но имя «*Проданная*» говорит еще о бывшей продаже.

Обряд мнимой продажи ребенка, с тою же целью, без переименования его, широко распространен у всех восточных славян, у турок и у других народов. У витебских белорусов в случае, если дети в семье не живут, родители продают новорожденного стороннему лицу, обычно другу дома. После продолжительных переговоров и споров, с рукобитьем, родители получают от покупателя несколько копеек и запивают сделку водкой. Проданное дитя остается при своих родителях, но считается «чужим товаром», который держат лишь временно. В случае болезни ребенка родители с показным гневом говорят: «што это N не берет свою тыва́рину?!» (покупку). Купивший в свою очередь укоряет за неумелый уход над его «тыварино́й» (Никифоровский. Приметы, стр. 16). Украинцы продавали новорожденного в тех же случаях прохожему, нищему, страннику, или кому-либо из родных, без отдачи ребенка; обычай бытовал даже в довольно культурной дворянской среде (Н. Сумцов. Культурные переживания, 1890, стр. 183, № 82). Великорусы большею частью подают ребенка в окно нищему — с теми же целями, чтоб через минуту получить его обратно за мелкую монету или иную милостыню — уже через двери дома (мои наблюдения в Прпуралье; ср. Опис. рукоп. стр. 1249).

Сойот-отец продает своего сына чужой семье, причем покупатель и продавец называют друг друга *сватами.* По миновании опасности для ребенка, он снова может быть возвращен родителям, причем покупная сумма возвращается назад (Е. Яковлев. Этногр. обзор, 1900, стр. 93). Турки Алтая продают ребенка, если дети в семье умирают, в соседний улус года на 3—4, на тот возраст, в котором дети ранее умирали, а потом выкупают (Сборн. МАЭ, VI, стр. 36, Каруновская). Евреи-горцы на Кавказе продают новорожденного тотчас после появления его на свет старухам-знахаркам и потом выкупают (Сборн. матер. по этногр. III, стр. 51 и 211, Вс. Миллер). Древняя форма меновой торговли сохранилась в данном обряде у таджиков, которые выменивают ребенка на посуду или на пшеницу, вес которой равняется весу ребенка (Иран, III, 1929, стр. 131 и 141, Сухарева).

§ 201. Рядом с продажей мы находим обряд отдачи ребенка, за жизнь которого опасаются, на воспитание чужим людям. Психологическая основа такой отдачи прозрачна в обычаях якутов, которые окружают отдачу условиями строгой тайны с очевидною целью — обмануть злых духов, истребляющих в данном доме детей.

Н. А. Виташевский записал в 1894 г. от якута Баягантайского улуса Якутского округа следующий конкретный случай. У якута Устина Моюкова была взрослая дочь, но мальчики все умирали в раннем детстве. Во избежание такой же участи Моюков отвез своего новорожденного сына, тотчас же после его рождения, якуту из другого рода[1] на воспитание. На прокормление ребенка необходимо было дать корову, но так как вместе с коровой мог перейти туда и тот абасы (демон), который пожирал души мальчиков в данном доме, то отец не дал коровы. По тем же соображениям, он не дал и одежды для мальчика. Деньги за содержание сына он платит тайком. Все событие совершено в тайне даже от жены Моюкова, матери злополучного ребенка. Мать не знает, где ее сын, и только догадывается, что он жив. Если бы домашние работники заговорили об этом ребенке в присутствии его родителей, то последние рассердились бы на это (Жив. Стар. 1915, 1—2, стр. 018, Виташевский, Якутские материалы). Но здесь, как и во многих иных подобных обрядах, нет словесной параллели обрядовому действию — нет соответствующего имени ребенку.

Отдача ребенка на воспитание чужим людям широко распространена у разных народов Кавказа, но здесь она потеряла связь с обманом духов в целях спасения жизни ребенка, усложнилась социальными отношениями и превратилась в сложный институт аталычества, молочного родства (См. об аталычестве Сборн. матер. Кавк. 29, стр. 73 и сл., В. Васильков. Очерк быта темиргоевцев; Зап. Сев.-кавк. краев. горск. н.-исслед. инст., I, 1928, стр. 169, Ладыженский). Кумыки отдают своих детей чужим людям до 4-х и 5-тилетнего возраста, когда дитя препровождается обратно к родным (Этногр. Обозр. 1910, I, стр. 145, прим., Шемшединов), абхазы — до 12, а мальчиков даже и до 16 лет (Жив. Стар. 1893, 3, стр. 320, Н. Альбов), темиргоевцы и другие черкесы — до совершеннолетия (Сборн. матер. Кавк. 29, стр. 78).

В случаях отдачи детей на воспитание в чужой дом, демоны, истребляющие в данной семье детей, не знают, где находится отданный ребенок, и не могут ему повредить; или же они считают отданного ребенка чужим и не интересуются им. Другой способ обмана духов состоит в том, что

[1] Другие якуты выбирают для этого лишь «более счастливую» семью (Жив. Стар. 1891, 3, стр. 65, В. Приклонский).

меняется не место воспитания ребенка, а место его рождения; и в этом случае духи должны признать ребенка чужим (ср. выше § 200).

Русские духоборы Елисаветградского у. практикуют такой способ спасения жизни детей матери, у которой дети умирали. Перед наступлением родов женщину переносят в чужой дом, где она и разрешается от бремени. После родов ее вместе с ребенком выносят через окно и доставляют домой (Сборн. матер. Кавк. 27, 2, стр. 39). У кара-киргизов Семиречья женщина, у которой умирают дети, также родит в юрте посторонних, а не дома (Н. П. Дыренкова. Обычаи кыргызов, связанные с рождением и воспитанием ребенка, рукопись). С этим нужно сопоставить поведение евреев-горцев Кавказа, которые приписывают смерть новорожденных детей злому духу Нум-Негпр: спасаясь от злого духа, они меняют после рождения ребенка свое местожительство (Сборн. матер. по этногр. III, 51 и 211, Миллер).

§ 202. Кража ребенка — дальнейшее средство для обмана духов. Это средство применяется лишь немногими народами Азии. У монголов-баргутов кража ребенка мнимая, по взаимному уговору. Для вора разбирают решотку (стенку) юрты, куда он и пролезает, не проходя в дверь. Вор крадет новорожденного ребенка из-под опрокинутого котла, которым того нарочно покрывают, берет ребенка к себе в пазуху и уезжает. В колыбель родители кладут вместо ребенка чайную ступку. Предосторожности эти рассчитаны, очевидно, на то, чтобы не похитить вместе с ребенком и злого демона, который должен истребить новорожденного, подобно предшествующим детям данной семьи. Демон этот должен остаться в убеждении, что ребенка украли и он больше не вернется; о том говорило бы ему и имя этого ребенка *Олу-олдоху,* т. е. нельзя найти (Зап. Семипалат. подъотд. Геогр. общ. 13, 1919, стр. 94, Г. Н. Потанин). Впоследствии родители берут ребенка от его кормильца (ibid.).

У якутов еще больше предосторожностей. Кража чаще совершается по условию родителей с вором, но иногда близкие родственники крадут тайно от родителей (Изв. Вост.-сиб. отд. 13, 1882, № 3, стр. 38, Н. С. Горохов). Как только родильница заснет после родов, бабка кладет подле нее завернутого в одежду или тряпки щенка или кошку, а ребенка кладет в ведро и пятясь задом подходит к камину, через трубу которого и передает ребенка вору. Огонь в камине предварительно тушат. Вор с ведром также идет пятясь задом — вплоть до леса, где он начинает двигаться обычно. В старину при этом ставили на раздорожье самострелы. Ребенок находится на воспитании у чужих людей иногда до семилетнего возраста. Иногда даже и родители совсем не знают, где находится их ребенок, а только догадываются. Они не должны распрашивать об украденном

ребенке и видеть его. Только объездив несколько мест и как бы по другим делам, случайно, они могут заехать в тот дом, где воспитывается их ребенок (Очерки по изучению якутского края, II, 1928, стр. 53, Э. Пекарский и Н. Попов).

В других местах (данные Э. К. Пекарского относятся к Ботурусскому улусу Якутского округа) ребенка при краже якуты засовывают в лисицу или зайца и вытягивают на волосяной веревке в трубу (Н. Горохов); в третьих (Намский улус) его обязательно выносят через окно в хотоне (в хлеву, соединенном с жилой избой) и затем распускают слух, что ребенка украли прохожие люди (В. Серошевский. Якуты, стр. 567, прим.). Щенка, коим подменили ребенка, кормят несколько дней; если ребенка подменили куклой (чучелом), и ей кладут в рот соску (Н. Толоконский. Якутские пословицы, загадки и т. д., 1914, стр. 85). Щенок этот обязательно издыхает — его съедает демон, приняв за ребенка (Горохов).

По Р. Мааку, обрядовая кража ребенка известна также бурятам и киргизам: родственники крадут ребенка в семье, в которой умирают дети; родители начинают оплакивать мнимо-умершего ребенка и тем убеждают демона, что ребенок умер (Маак. Вилюйский округ, III, стр. 111).

В печную трубу ребенка передают якуты для того, чтоб за ним не последовал истребляющий детей в данном доме демон: дух огня не пропустит злого демона в трубу (Н. Горохов). Для той же цели кладут ребенка и под котел, который служит оберегом от нечистой силы. Вынос ребенка из юрты не через двери, а необычным путем — через окно, через отверстие в стене, через трубу, равно как хождение вора пятясь задом, должны предупредить возможность того, чтоб демон разыскал по следам новое местопребывание украденного ребенка. (Об якутском обряде сообщается еще в Сборн. трудов Саха-Кескпле, 5, стр. 148).

Некоторую аналогию описанной краже ребенка представляет белорусский обряд мнимых похорон больного ребенка; обряд этот также должен ввести в заблуждение духа болезни. Тотчас после тяжелого приступа родимца белорусы покрывают ребенка белым и окуривают ладаном (или смолою), имитируя этим похороны. Дух болезни (а по Никифоровскому: смерть) должен подумать, что ребенок уже скончался, и покинуть его (Никифоровский. Приметы, стр. 43).

§ 203. Если злой демон истребляет в данной семье только мальчиков, не трогая девочек, то новорожденному мальчику якуты дают имя *Кусачанкыс,* худая девка, и этим ограничиваются (Живн. Стар. 1891, 3, стр. 65, Приклонский). Другие же якуты и кара-киргизы одевают такого мальчика и причесывают ему волосы по-девичьи (Маак. Вил. округ, III,

стр. 112; Фишельструп, ibid. стр. 51; Н. Бурыкина, ibid. стр. 148), что встречается также и в Европе, на островах Голландии.

§ 204. Применяются еще иные способы обмануть злого демона, истребляющего детей. Армяне дают своим детям курдские имена, а курды, наоборот — армянские (Сборн. матер. Кавк. 44, 2, стр. 68, Лалаянц). Очевидно предполагается, что демон не интересуется представителями чужой народности (ср. выше § 67 и 200: в последнем случае демон не интересуется найденышем). Селенгинские буряты дают ребенку, если дети в семье не живут, русское имя и приглашают кумом русского (Талько-Грынцевич. Матер. к антропол. и этногр. Центр. Азии, 1926, стр. 30). Возможно, что этим же объясняется и любовь остяков и самоедов к христианским русским именам (Гр. Новицкий. Краткое описс. о народе остяцком 1715 г. стр. 30; Лепехин. Дневн. зап. путеш. IV, стр. 116).

Многие народы дают своим детям не одно имя, а несколько. Одно из этих имен настоящее и держится в тайне; прочие же — прозвища, клички, не настоящие имена, которыми и пользуются в обыденной жизни. Казаки Большой орды, по свидетельству И. Ибрагимова, «для сохранения ребенка от дурного глаза и для того, чтобы, часто упоминая его имя, как-нибудь не накликать на него какие-либо болезни, дают ребенку кроме имени еще и разные прозвища; например мальчикам: *дурное дитя, шаловливый ребенок, сумасшедший мальчик, вор-мальчик,* и т. д.; девочкам: *черный волос, бараньи глаза, длинный волос,* и т. п. Употреблением этих прозвищ киргизы (казаки) заменяют собственные имена своих детей» (Русский Туркестан, II, 1872, стр. 125).

Здесь мы имеем драгоценное для нас свидетельство о подставных именах. Теоретически их необходимо предполагать по аналогии с подставными словами, употребляемыми взамен запретных слов. Прозвища, уличные клички, известные у русских на Колыме под характерным названием *наёмно имя* (Богораз. Слов. стр. 117), и служат такими подставными именами.

Свидетельство Ибрагимова важно еще и в ином отношении. Оно дает нам право предполагать, что «худые имена» (см. выше § 198) первоначально были именно подставными, не настоящими. Теоретически опять-таки это необходимо предполагать, так как настоящее имя воздействует на природу и судьбу человека в силу своего содержания (см. §§ 193—194). Но «никто себе не враг», и никто не стал бы портить своих детей, давая им «худые» имена. Между тем прозвище, подставное имя, как общее правило, не имеет силы воздействовать на природу или на судьбу своего носителя, и казаки, у которых вера в магическую силу настоящего имени сохранилась (частым упоминанием его они боялись накликать на носителя имени болезнь), в качестве прозвищ употребляли как раз худые имена, в роде: *вор-мальчик,*

дурное дитя. — У казак-киргизов еще не произошло того, что случилось у других народов — смешения подставных имен или прозвищ с настоящими именами.

Каждый гиляк имеет два имени — одно «хорошее», настоящее, и другое не-настоящее; в присутствии старика молодые гиляки никогда не произнесут его настоящего имени, а назовут только второе, не-настоящее, его имя, объясняя это обстоятельство «стыдом» (Е. А. Крейнович). И здесь второе, не-настоящее, имя является, конечно, подставным, в замену запретного первого. Тоже и у якутов, но лишь в семьях, где часто умирают дети: «новорожденному дают два имени — одно, которое считается действительным [настоящим] именем ребенка и которым его никогда не называют, и другое, которое предназначено для обиходного употребления». Сообщающий все это Н. А. Виташевский (Изв. Вост.-сибпр. отд. 39, 1908, прилож., стр. 14—15, Якутск. матер. для разработки вопросов эмбриологии права) видит тут обман духов: злой дух, в своих поисках жертвы, остановится на третьем лице, для которого данное прозвище или подставное имя служит действительным, настоящим (ibid.). Для нас же особенно важно отметить, что у якутов настоящее имя действительно считается запретным.

У русских настоящее, запретное имя называлось «тайным именем», так как оно подлежало строгой тайне. Еще в XVI — XVII вв. русские имели часто по три имени: одно прозвище (не-христианское) и два христианских имени, полученных при крещении. Из двух последних одно было явное, открытое, а другое тайное, известное только самому носителю имени, его духовнику и самым близким к нему лицам. «Делалось это, пишет историк Н. И. Костомаров, по верованью, что лихие люди, зная имя человека, могут делать ему вред чародейственными способами и вообще иногда легко сглазить человека; поэтому в глазах людей прикрывались чужим именем, скрывая настоящее. Случалось, что человека, которого все знакомые знали под именем Дмитрия, после кончины, на погребении, духовные поминали Федотом; и тогда только открывалось, что он был Федот, а не Дмитрий» (Очерк домашн. жизни и нравов великор. народа в XVI и XVII столет., 1860, гл. 20). Память о тайных именах сохранялась у украинцев Черниговщины, где их давали новорожденным детям в случае, если первые дети в данной семье умерли (сообщ. Е. Ю. Спасская).

Гуцулы и теперь «не кличут ребенка крестным именем, а иначе», только объяснение этого переделано на новый лад не совсем удачно: «чтоб он не отзывался на голос ведьмы, которая кличет его крестным именем« (Матер. укр. етнол. V, 1902, стр. 6, Шухевич). Ведьма и вообще нечистая сила и злые люди не должны знать настоящего (крестного) имени

ребенка, так как через посредство этого настоящего имени они очень легко могут повредить ему заочно (ср. § 195).

Опасностей, сопряженных с произнесением запретного имени, равно как и всякого запретного слова, можно избежать не одной только заменой подлинного слова или имени подставным. Полное умолчание запретных слов также достигает этой цели (см. § 195). Но дети не умеют молчать и хранить тайну. Очевидно на этом основании у некоторых народов совершенно отсутствуют имена для детей, равно как и для женщин. Наши источники говорят об этом кратко, и у нас нет уверенности в том, что отсутствие настоящего имени не сопровождается наличием прозвищ и кличек, в которых мы видим подставные имена. Теоретически мыслимо полное отсутствие всякого словесного имени, но оно с необходимостью предполагает замену его языком жестов. Во всяком случае в запретах на имена животных, духов и т. п. мы нигде с полным отсутствием словесных названий не встретились. И вопрос о полном отсутствии личных имен нуждается еще в изучении.

У ираицев Шугнана «наречение (ребенку) определенного имени может быть отложено на продолжительный срок, если у женщины не выживают дети. В таком случае ребенок может остаться без имени *(bē-nōm)* до семи, и иногда даже до десяти лет. Но это исключительное явление» (Сборник в честь В. В. Бартольда, 1927 г., стр. 368, И. И. Зарубин. Рождение шугнанского ребенка и его первые шаги). Здесь явно речь об официальном, так сказать, имени, и наличие кличек очевидно не исключено.

Остяки «женскому полу никаких имен не налагают; егда же в супружество прыемлеться, тогда налагаются имена ей своим наречием: *анка,* се есть жена» (Гр. Новицкий. Краткое описание о народе остяцком 1715 г., 1884, стр. 30). С этим согласно и свидетельство Палласа: «Девки у остяков никаких имян не имеют, и потому остяк супругу свою просто бабой, *ими,* называет» (П. С. Паллас. Путеш. по разн. провинц. росс. госуд. III—I, 1788, стр. 70).

По словам Палласа, также и у самоедов «девки имян никогда не имеют; когда замужем, то муж кличет ее *Нѣ,* баба» (ibid., стр. 99—100).

Мальчики также иногда не имеют имени, но лишь до определенного возраста, когда они получают сначала временное, а потом и постоянное имя. Так, у самоедов — «когда младенец будет пяти лет, то дает ему отец какое-нибудь имя ребячье, которое он носит до пятнадцати лет; потом получает он настоящее имя» (Паллас, ibid., стр. 99). У карагасов местами «имя (новорожденному) дают через долгое время, когда человек сделается большим» (Записки Геогр. общ. 17, 2, 1891, стр. 147, Н. Катанов. Поездка к карагасам в 1890 г.).

§ 205. Как мы видели выше, через личное имя, как через одну из составных частей человека, легко магически воздействовать на носителя данного имени, вследствие чего личные имена у многих народов запретны — всегда или в определенные моменты. Эти воззрения отразились, естественно, также и в семейной жизни, в семейных отношениях. В экзогамической семье сталкивались представители двух разных родов, часто не только чуждых, но и враждебных друг другу (в случаях брака путем похищения или покупки). Опасности взаимного произношения личных имен тут не только оставались в силе, но большею частью даже усиливались. Но здесь верования о магическом значении имени переплелись с социальными отношениями, с одной стороны, с правилами этикета — с другой. Целиком весь этот вопрос не входит в рамки нашего исследования, и мы лишь вскользь коснемся одной его стороны.

Семейные табу на имена — явление очень сложное, и они выросли не из одной какой-либо причины. Первичной основой мы склонны признавать, вслед за Фрэзером, верования в магическую силу имени, изложенные нами выше. Но позднейшие наслоения под влиянием этикета и социальных отношений сильно усложнили древнейшие правила и все явление в целом.

В качестве примера чистых правил этикета в «первобытной» семье мы приведем сведения о турках-карачаевцах. Здесь младшие в присутствии старших по возрасту лиц не имеют права сесть, пока на это не будет дано разрешение старшим; не имеют права вмешиваться в разговор, принимать участие в еде. Правила эти соблюдаются как по отношению к старшим (по возрасту) членам данной семьи, так и по отношению к чужим. При встрече со старшим карачаевец обязан сопровождать его, пока тот не позволит ему идти по своему делу; должен подвести лошадь, держать ее под уздцы и подать стремя (Сборн. матер. Кавк. 43, 1913, стр. 50, В. Сысоев).

Карачаевцы не являются редким исключением (ср., наприм., о карагасах: Этногр. Обозр. 1910, 1, стр. 74, В. Н. Васильев). Если к этому присоединить известные правила и церемонии при приеме гостей, юридические и бытовые права гостя, — то большое значение этикета в семейных табу должно быть признано бесспорным. Но первоначальною основою семейного этикета были, вероятно, также верования.

Переходя к словесным запретам семейной жизни, мы остановимся прежде всего на запретах имени родителей и братьев: в них чисто социальные отношения не могли сыграть той роли, которую они имели в брачных союзах. У турок Алтая «дети не произносят имени своих родителей, как бы считая себя недостойными этой чести» (Вербицкий. Алтайские инородцы, стр. 79). Тот же самый запрет отмечен и у сойотов (Е. Яковлев. Этногр. обзор долины южн. Енисея, 1900, стр. 97), и у карагасов

(Зап. Геогр. общ. 17—2, стр. 149, Н. Катанов; Этногр. Обозр. 1910, I, В. Васильев). У русских не сохранилось прямого запрета, но фактически дети никогда не называют своих родителей по именам, а только: *тятя, батя, мама* (мои наблюдения; сравнить факты и соображения Rud. Meringer'a в журнале Wörter und Sachen, III, 1911, S. 54).

Корейский этикет запрещает младшим обращаться к старшим, называя их официальным *(коань-мион?)* или интимно-семейным *(цза-хо)* именем. Если у старшего брата есть сын, то младший называет его: *отец такого то* (сына); если же нет сына, то употребляется особое, «почтительное имя», *пиоль-хо* (В. Серошевский. Корея, изд. 2, стр. 257, со ссылкою на Korean Repository, 1895, p. 496; Описание Кореи. СПб. 1900, стр. 385). У бурят вторая жена не должна называть первую жену своего мужа по имени (Известия Русского комитета, сер. 2, № 2, 1913, апрель, стр. 100, Б. Петри).

У енисейских остяков девушка около 13 лет уже перестает разговаривать с братом, и начинает есть, обедать, отдельно (Зап. Геогр. общ. II, 388, П. Третьяков. Турух. край). Юкагирский этикет также запрещает разговаривать друг с другом брату с сестрой и братьям между собою (В. Иохельсон. Матер. стр. 240; Изв. Вост.-сиб. отд. 29, 1898, № 1, стр. 35, id.). Запреты между лицами одного пола могут свидетельствовать, что здесь центр тяжести не в опасности кровосмешения.

§ 206. Запреты в отношениях между мужем и родственниками жены с одной стороны, между женой и родственниками мужа, с другой — основаны на социальных отношениях, и в нашу тему не входят (см. о них А. Н. Максимов. Ограничение отношений между одним из супругов и родственниками другого, Этногр. Обозр. 1908, I; St. Ciszewski. Żeńska twarz. Kraków, 1927, стр. 12 и сл.; М. Маркелов. Система родства у угрофинских народностей. Этнография, 1928, № 1). Но словесные запреты во взаимоотношениях между мужем и женой развились в теснейшей связи с верою в магическую силу имен. Мы приведем несколько фактов в качестве примера, не имея ни возможности, ни надобности исчерпать этот сложный вопрос.

У сербов жена зовет своего мужа большею частью местоимением *он;* называть мужа по имени ей запрещено (В. Чајкановић, стр. 153; М. Милићевић. Живот срба сељака, 1894, стр. 14). Украинки на юге Киевщины также зовут своих мужей большею частью местоимением *он* (устное сообщение Л. Д. Мулявка). У русских широко распространена теконимия: после рождения ребенка супруги именуют друг друга—*отец, мать;* прямого запрета на имя супругов нет, но явные следы его сохраняются в переживаниях (мои наблюдения); между прочим, жена даже моло-

дого своего мужа часто называет: *старик* (ср. Золотницкий. Корнев. чув.-русск. слов., стр. 137). Осетин не называет по имени своей жены, так же как и своей матери (Этногр. Обозр. 1899, I, стр. 226). У хевсур муж и жена не имеют права называть друг друга по именам; хевсурский же жрец, обращаясь к жене, может говорить с ней лишь в третьем лице, так же как и она (Новый Восток, 1928, 20—21, стр. 282, В. Гурко-Кряжин. Хевсуры). У армян «называть жену по имени считается особым стыдом для мужа, равным образом и для жены — звать по имени мужа» (Сборн. матер. Кавк. 13, стр. 54—55).

Караногаец считает для себя унижением и стыдом называть свою жену по имени; он обращается к ней междометием: *эй! ой!* (ibid. 20, 1894, стр. 56, Г. Апаньев). У оседлых узбеков Ферганы супруги «никогда не называют друг друга по имени, что считается в высшей степени зазорным»; в глаза они называют друг друга именем их старшего ребенка, а если такого нет, то именем брата мужа или брата жены, или же говорят друг с другом в третьем лице; за глаза муж говорит, разумея свою жену: *мое семейство,* а жена: *мой муж, мой хозяин, отец моей дочери,* и пр. (Наливкины. Очерк быта женщины оседл. туз. насел. Ферганы, 1886, стр. 158). У чуваш супруги часто даже забывают имена друг друга (Золотницкий, ibid., стр. 119); жена зовет своего мужа: *ар-зьын,* мужчина; *обышка,* старик; муж жену: *арым,* жена, женщина; *йолдаш,* спутница (ibid., стр. 136). Казак-киргизские женщины не называют по имени своего мужа — и в лицо, и за-глаза (Жив. Стар. 1915, I, стр. 163, А. Н. Самойлович. Запретные слова в языке казак-кирг. зам. женщины), пользуясь вместо того подставными именами: *от ағасы,* хозяин огня; *Турсунның көкесі* отец Турсуна, т. е. кого-нибудь из детей; *мурап,* заведующий орошением, т. е. обозначая общественное положение мужа; за-глаза: *біздің үйдің кісі,* человек нашего дома (ibid. 164). У каракиргизов муж не называет своих жен по имени, а зовет их: *катын, үй-кіші, саібым;* жены не имеют права называть мужа по имени даже в его отсутствии; часто имена мужей женщины заменяют похожими или придумывают новые слова, а также зовут по имени его ребенка, по должности и т. п. Тезку мужа жена называет: *ат тескере* (другое имя?). Слова, входящие как часть в имя мужа, женщина не произносит, заменяя их сходными по смыслу; напр. если муж носит имя *Асан-кул* (буквально: молитва-раб), то жена называет раба не *кул,* а *малај*, наемный рабочий; молитву не *асан,* а *намас;* даже созвучное *казан* она не произносит, называя котел словом *чојун.* Жена *Ата-бек*'а (*ат* — лошадь, *бек* — крепкий) заменяет *ат* словом *цылкы,* кобыла, а вместо *бек* говорит: *катту,* твердый (Н. П. Дыренкова. Брак, термины родства и психич. запреты у кыргызов. Сборн. этногр. матер. II, 1927, стр. 15—16).

Что же касается словесных запретов женщины по отношению к именам родственников ее мужа, то эти запреты тесно связаны с родовою организацией общества. Мы совсем не приводим эти запреты, тем более, что они очень многочисленны. Отметим лишь три особенности, которые очень ярко выявились в этих последних запретах и которые в рассмотренных нами охотничьих и домашних табу выражены, напротив, очень слабо. Первая особенность — табу произносить слова, созвучные с запретными именами родственников мужа. Вторая — богатый простор для личного творчества подставных слов. Третья — широкое пользование, при создании подставных имен, частичным изменением звуковой формы запретного имени

Первые две особенности рельефно отражены в анекдоте, который приводит Н. И. Гродеков (Киргизы и каракиргизы Сыр-Дарьинской области, I, 1889, стр. 100) и вслед за ним А. Н. Самойлович (ibid., стр. 162). В анекдоте казак-киргизская женщина передает о событии, заменяя добрую половину своих слов подставными: обычные названия воды, камыша, овцы, волка, ножа и оселка женщина не могла произнесть, так как они входили в состав личных имен мужниной родни и потому были для нее запретны. Отсюда столь загадочная речь: «Батюшка, батюшка! по ту сторону *журчащего* (воды), по сю сторону *шелестящего* (камыша) *блеющую* (овцу) *воющий* (волк) ест. Принесите *точимое* (нож), отточив на *точилище* (оселке)».

Для характеристики третьей особенности приведем примеры из той же статьи А. Н. Самойловича (стр. 165). Казак-киргизская женщина вместо запретного для нее личного имени *Мамбăт* произносит *Самбăт*, вместо *Ali — Cali*, вместо *Турсун — Мурсун*, вместо *Турҕан — Сурҕан* или *Мурҕан*, вместо *Ахмăт — Сахмăт*, вместо *Жакыб — Макыб*, вместо *Жума — Кума*, вместо *Жексăмбі — Мексăмбі*.

§ 207. У русских кое-где запретно имя жениха во время свадебных обрядов (Н. Ф. Сумцов. О свадебных обрядах, преимущественно русских, стр. 102) — очевидно в целях обезопасить его от злых духов. Весьма возможно, что широко распространенное у всех восточных славян именование новобрачных титулами *князь* и *княгиня* (Russ. Volkskunde, S. 308) также имеет связь с запретами и вообще с верованьями; сравнить наименование *князьями* новорожденных котят, чтоб их не съели старые коты (§ 113). Мингрелы Сенакского у. называют жениха и невесту на свадьбе: царь и царица (Сборн. матер. Кавк. 10, 1890, 2, стр. 109).

§ 208. Отметим еще некоторые лингвистические факты, которые могут иметь связь с социально-семейными запретами. Странное на первый взгляд заимствование эстами из немецкого языка слова дочь: *tütar* из *Tochter* легко могло произойти на почве запретов; подставные слова так

часто берутся из чужих языков (ср. § 85); в данном же случае *tütar* первоначально могло означать: барышня, немка, образованная дочь.

У сербов название для тещи *та̏шта* совпало со словом *таште* пустая (тощая), и в качестве подставного слова к нему явилось, по антитезе: пу̏ница, от пу̏но — много (Вук. Српски рјечник, стр. 733 и 621).

Ал. Брюкнер на той же почве объясняет славянское слово для невесты. Слово *невеста* означает собственно: неведомая, неизвестная. По некоторым болгарским и сербским народным песням сноха должна была хранить в новой семье своего мужа молчание; вероятно, и имя снохи (как чужеродной) в доме не произносилось, чтоб не оскорбить и не прогневить духов-предков и духов домашнего очага. Таким образом, сноха была молчальницею и вместе анонимом, почему и имя «неведомой» к ней вполне подходило (A. Brückner. Słownik etymol., стр. 362). Свидетельство древнерусской летописи о «стыдении» полян к своим снохам Брюкнер склонен считать позднейшим перетолкованием: первоначально была речь о стыдливом молчании снох, жен, а не мужей (ibid.). Эта последняя догадка вполне подтверждается выражением летописи: «К родителям своим, к свекрови и к деверем велико стыденье имеху», где разумеются уже безусловно снохи. Некоторые из русских загадок влагаются в уста снох (молодушек) и структурою своих необычных слов сильно напоминают личное творчество в том казак-киргизском анекдоте, который мы привели выше (§ 206) в переводе А. Н. Самойловича; быть может, здесь мы имеем отголоски прежних словесных запретов древнеславянской снохи. Разумеем загадки-диалоги, в роде: «*Ерзу́н'от ёрзат!* Возьми *шелопе́нь* да и *лопе́нь!*», т. е. горшок то кипит; возьми ухват и выставь его! (Сборн. II отдел. 76, стр. 182, Зеленин); «Шурка, поставь *железня́к* на *бабу́рку*, а сама полезай на *верёх!*», т. е. поставь чугун на загнетку, а сама иди на чердак. У сербов молодая сноха «сама создает для родных своего мужа новые имена» (Вук. Српски рјечник, стр. 211, s. v. зла̏тоје, где приведен большой ряд примеров); о болгарах см. Л. Каравелов. Памятники народного быта болгар, стр. 286—287.

Глава 16. Словесные запреты на имена умерших и на слова, обозначающие смерть и несчастье

§ 209: Запрет имени умершего. § 210: Запрет говорить дурно о покойнике. § 211: Название могилы и гроба домом. § 212: Иные подставные слова для могилы и гроба. § 213: Запрет слов: кладбище. § 214: Смерть, умирать. § 215: Беда, несчастье. § 216: Запрет названий физических недостатков. § 217: Запрет слов: вор, кража. § 218: Заключение (категории подставных слов).

§ 209. Запрет имени умершего известен у народов интересующего нас круга в различных формах. Запрещается давать детям имя покойного.

Запрещается произносить имена умерших, и в связи с этим человеку после его смерти дается иногда новое имя.

Первый запрет — давать детям имя умершего — нужно связывать с общим верованием, что через имя человеку передается природа и судьба прежнего носителя данного имени (см. § 193). На Украине, в Силезии и в Мекленбурге ребенку не дают имени умершего лица из боязни, чтоб ребенок также не умер (J. Bystroń. Słowańskie obrzędy rodzinne, 1916, стр. 129). У карагасов имя умершего нельзя дать ребенку, «ибо от этого может быть худо ребенку» (Этногр. Обозр. 1910, I, стр. 56, В. Васильев). Запрет этот далеко не всеобщий; рядом встречается совершенно противоположное правило, предписывающее давать новорожденным имя умершего — в мемориальных или в иных целях (см. § 193); тут очень многое зависит от степени развития в данной среде культа умерших, и от того, какая именно сторона в этом культе выдвигается, так сказать, на первый план. У народов, у коих имя покойного вообще запретно, запрет давать это имя детям сам собою разумеется; иногда он получает своеобразную форму: напр. таджики иногда дают ребенку имя умершего родственника, но имя это не произносят, заменяя его названием степени родства, напр. бабушка и т. п. (Иран, III, 1929, стр. 151, Сухарева). Поляки местами запрещают давать новорожденному имя умершего из числа членов данной семьи Bystroń, ibid., стр. 129).

В запретах произносить имя умершего, а особенно в запретах говорить или даже вспоминать об умерших вообще встречается подобный же мотив: смертное начало может перейти через имя покойника к говорящему. Так, у чеченцев на Кавказе отмечено общее табу: «не следует говорить об умерших», причем нарушающий это правило «становится больным и дряхлым» (Сборн. матер. Кавк. 22, 3, стр. 21, А. Грен). У восточных славян вполне аналогичный запрет сохранился лишь в особых случаях, ограничительно; гуцулы запрещают «згадувати» (вспоминать) про умерших во время раскрашиванья писанок, пасхальных яиц: такое воспоминание приносит смерть тому, кто данную писанку получит (Шухевич. Гуцульщина, IV, стр. 218). Здесь очень прозрачно верование, что смертное начало может перейти от покойника через посредство имени и других слов — через разговоры об умершем; поскольку слово мыслится первобытным человеком, как нечто вещественное (§ 92), и имя — как часть человека (§ 193), в данном случае умершего, — постольку такое верование вполне понятно и естественно, как соответствующее законам симпатической магии. Верование якутских рыболовов о том, что если кто-либо из дома, где недавно умер человек, ступит на озерной лед, то рыба в данном озере начинает худеть и вымирать (см. выше § 14), — это верование вполне и во всем

аналогично приведенному выше гуцульскому, имея общую психологическую основу.

Гораздо шире распространено табу вспоминать умерших вечером, к ночи. У белорусов запрещается вечером вспоминать умерших, оплакивать их, называть их имена; это считается равносильным призыву их с того света: покойники могут придти ночью (M. Federowski. Lud białoruski, I, стр. 252). Широко распространенный у всех восточных славян обычай всякое упоминание об умерших начинать словами: «не к ночи, а ко двю» (Опис. рукопис. стр. 355 и 594) свидетельствует о живучести этого запрета. Вместе с тем тут прозрачно выявилась боязнь «накликать» (см. §§ 94, 147, 170) — как психологическая основа запрета, общая с запретами на имена духов, болезней и демонических животных. Аналогичное верование, что «умерший идет вслед за своим именем», служит причиною запрета на имена умерших у эскимосов Гренландии, в Шотландии и в Норвегии (Arch. f. Religionswiss. 1928, № 3—4, стр. 417, F. Nansen u. W. Thalbitzer).

Боязнь «накликать», т. е. вызвать прибытие покойника, нужно считать наиболее распространенною теперь причиною запретов на личные имена умерших. У остяков, как только человек умрет, его больше уже не называют по имени, а зовут *шонгот,* покойный, «чтобы не тревожить и не вызывать его тени» (Ежегодн. тобольск. губ. музея, V, И. П. Росляков. Похоронные обряды остяков, стр. 9 отд. отт.). Родственники умершего избегают называть его по имени всю свою жизнь, и даже потомству имя это сообщается кем-нибудь посторонним. Когда бывает необходимость назвать имя сравнительно давно умершего родственника, то называют его, наприм.: *Хо-ази,* отец Хо (сына умершего), *Сабал-анси,* младший брат Сабала, и т. п. (ibid., стр. 9). Если у умершего в семье был тёзка, он должен переменить свое имя (Г. Старцев. Остяки, стр. 64).

Юраки-самоеды Туруханского края и иные самоеды имя покойника никогда не упоминают в своих разговорах; если же необходимо что-либо о нем сказать, то говорят обиняком; осмелившийся назвать по имени покойника считается врагом родни умершего (Паллас. Путеш. по разным провинциям росс. госуд. III—I, 1788, стр. 101; Записки Геогр. общ. II, стр. 399, Третьяков. Туруханский край). И только детям третьего или четвертого поколения, через очень продолжительное время, имена эти вновь даются, чтоб сохранить родовые имена (Паллас, ibid., стр. 102). Среди айнов «многие об умерших не говорят, боясь потревожить их дух; отделываются словом *не знаю*» (М. Добротворский. Айнско-русский словарь. 1875, стр. 39).

Запрет имени покойника, естественно, привел к переименованию умершего. Так, гиляк после смерти получает другое имя, и называть

покойника старым именем считается у гиляков грехом (Этногр. Обозр. 1893, 2, стр. 24, Л. Я. Штернберг). У корейцев тот же обычай применяется лишь к лицам, которые выдались какими-либо заслугами на пользу государства: такие лица получают после смерти новое имя, так наз. похвальное, *чин-хо* (Описание Кореи. СПб. 1900, I, стр. 385).

Сербы имя покойника не произносят, но и нового имени ему не дают; вместо имени умершего называют словами: *покојник, јàдни̂к,* т. е. бедняжка; *веселник,* весельчак (В. Чајкановић, стр. 153); погибшего несчастною смертью: *добро́среħни̂к,* счастливец — эвфемистически вместо *нѐсреħни̂к,* несчастный (ibid., стр. 160). У восточных славян находим, в сущности, то же самое; в Олонецком крае русские говорят об умершем: *чево-то* умерло (Куликовский. Слов. стлб. 131), в Вологодском: *голова в доме,* покойник в доме (Г. Попов. Русск. нар.-бытов. медицина, стр. 178), с чем сравнить обычное у всех великорусов выражение об умершем: *поко́йна голо́вушка,* соответствующее литературному *поко́йный, поко́йник*: последнее равносильно по своему значению книжному русскому *усо́пший,* т. е. уснувший.

Умерших предков и умерших родственников вообще русские называют словом: *родители* (ср. Д. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 1), в Западной Сибири еще: *ро́ды* (Ежегодн. Тобольск. губ. музея, 28, 1917, стр. 26, Маляревский), белорусы: *дзяды́,* деды. В Нижегородском крае словом *родитель* называют всякого покойника, включая и малых детей, не только взрослых (рукопись Нарбекова 1854 г., из Горбатовскго у., в Библиотеке Академии Наук). Украинцы умершего младенца называют: *потерча́,* что мы переводим: потерянное, потерявшееся, с чем сравнить конвергентное название умерших у туземцев Виктории: *потерянные* (Frazer. Der Goldene Zweig. 1928, стр. 367). Белорусское и украинское название покойника *небо́щик,* польское *nieboszczyk,* часто понимается в народе как: небожитель (Никифоровский. Приметы, прим. № 354, стр. 23), хотя исторически это слово не имеет ничего общего с небом, а находится в ближайшем родстве с словами: *богатый, бог* (Berneker. Etym. Wörterb. S. 67; Brückner. Słownik, стр. 33). Русские в Тверском крае называют умершего прадеда: *праведник* (Этногр. сборн. Геогр. общ. I, стр. 178). Местные русские названия для покойников: *навь,* сохранившееся из древнего языка, *жму́рик* (Опыт обл. слов. стр. 58).

Чукчи избегают произносить и общее название умершего *пэнэ́элын,* покойник, заменяя его подставным *э́ўр-рэ́мкын,* главный человек (Богораз. Матер., стр. 107); убитого в битве врага чукчи называют *ыlвыlу́,* дикий олень, или *ҕы́ннік* дичь (ibid., стр. 28). В шаманском языке эскимосов покойник зовется: *навзничь лежащий* (Жив. Стар. 1909, 2, стр. 183, В. Богораз). В якутском языке обычное название траурной одежды *ölÿnjÿk*

таңас, буквально: одежда по покойнике, заменяется подставным: *ытыр сахха кәтәр таңас,* буквально: надеваемая в плачевное время одежда (Пекарский. Слов. стлб. 2553; вопреки § 80, это слово не имеет отношения к охотничьему языку), — откуда можно догадываться, что слово *өлүңүүк,* покойник, избегается.

Много лучше сохранился запрет имен нечистых покойников, так наз. заложных, которые представляются опасными и вредоносными для живых людей (Зеленин. Очерки русск. мифологии, стр. 2 и сл.). Украинцы Бессарабии «боятся вспоминать и в разговоре» таких покойников, особенно самоубийц (Кишиневские Епархиальные Ведомости, 1873, стр. 676, С. Кульчицкий; ср. П. Несторовский. Бессарабские русины, 1905, стр. 120). Известный писатель М. Арцыбашев в своем романе «У последней черты» (ч. II, гл. 16, Сочинения, т. VII, стр. 130—131) очень верно отмечает бытовую черту русского населения, едва ли не всех классов: «Имя застрелившегося Краузе вдруг как бы исчезло: о нем говорили «*он*» и произносили это слово почти шопотом, с каким-то странным, почти благоговейным почтением». Общее название нечистых покойников у русских различны: *зало́жный,* предложенное нами в качестве научного термина для обозначения этой категории умерших, *мертвяк, домовик* (Зеленин. Очерки русск. мифологии, стр. 3), *умра́ни* (Этногр. Обозр. 1899, I, стр. 351).

Якуты называют нечистых покойников: *үөр,* причем «из страха перед ними» не называют их по имени (Трощанский. Эволюция черной веры, стр. 83), обычно заменяя их личные имена особыми подставными именами, напр. үөр'я Хан Чӑкäі зовут: *таңара,* небо (Пекарский. Слов. стлб. 2551), бывшего старосту Мегинского улуса Цäлläмäі — *Бахсытојоно,* хозяин Бахсы (Трощанский, ibid. стр. 83; Пекарский. Слов. стлб. 689, 2468 и др.; ср. выше § 170).

У вотяков «нельзя допускать вольности в выражениях относительно покойных предков, иначе они умертвят скот» (Труды научн. общ. по изуч. вотск. края, V, 1928, стр. 120, К. П. Герд). Это неопределенное правило К. П. Герд ставит в параллель с словесными запретами имен медведя и свекра у вотяков же, но быть может оно имеет в виду лишь запрет говорить дурно о покойных?

§ 210. Выраженный в известном латинском изречении *de mortuis nil nisi bene* запрет дурно говорить о покойнике встречается также у народов нашего круга. Галицкие украинцы говорят об умершем: «він на правді, ми на кривді; и не годит сі зле говорити за небощика, аби був і якій злий» (Матер. укр. етнол. 19—20, 1919, стр. 201, І. Волжинський), т. е. он на правде, а мы на кривде; и не следует говорить дурно о покойнике, если даже он был и очень злым.

У коми (зырян) неодобрительно отозваться о покойнике значит совершить великое преступление; кого коми хочет назвать злодеем, про того он скажет: «он готов ругать умерших» (Этногр. Обозр. 1907, 1—2, стр. 12, В. Налимов).

Требование японского этикета сообщать о несчастной смерти с веселым видом — у рассматриваемых нами народов не отмечено.

§ 211. Украинцы Подолии называют могилу и гроб словом *ха́та*, т. е. самым обычным украинским названием жилого дома, жилья; при этом жилой дом зовется: *курінь*. Выражаются, напр., так: «хати наши на цвінтари (на кладбище), а вас (гостя) просю до куріня» (прошу в курень) (А. Свидницкий. Великдень у подоляп. Основа, 1861, ноябрь — декабрь, стр. 52, прим.). И на востоке Украины, приглашая делать гроб для умершего отца или матери, говорят: «идите робить нову *хату* батькови (или: матери): не схотив жити у старій» (В. Бабенко. Этногр. очерк Верхнего Салтова, рукопись 1901 г. в б. Харьковск. истор.-филолог. общ.). Местами также и белорусы называют гроб словом *хата*, избу обозначая словом: *гаспо̀да* (K. Moszyński. Polesie wschodnie. 1928, стр. 112).

Эта украинская терминология имеет полное соответствие в общевосточнославянском названии гроба *домови́ной*, т. е. домом, и в южновеликорусском запрете слова *домо́й*. Самое распространенное у великорусов название гроба, реже — могилы: *домови́на, домови́нка* (Опыт обл. слов., стр. 49; Кривошапкин. Енисейск. округ, стр. 46), *домови́ще* (Богораз. Слов. стр. 46; Сборн. II отдел. 72, стр. 30, Волоцкий; Зеленин. Вятск. сказки, стр. 312), *домовьё* (Опыт обл. слов. стр. 49), *домо́к* (Живн. Стар. 1894, I, стр. 17); белорусское: *домык, домо́вка* (Добровольский. Слов. стр. 177), *домовье, домовина* (Никифоровский. Приметы, прим. № 57; Носович. Слов. белор. наречия, стр. 139); украинское: *домови́на, домови́нка* (Гринченко. Слов. укр. языка, I, стр. 419).

Созвучие слова *дом*, как названия для жилого помещения, с названием для могилы повело к запрету образованного от слова *дом* наречия *домо́й*. В Орловском крае (с. Богодухово и др.) крестьяне не говорят: *иду домой; «это значит: на погост, на кладбище»* — говорят они; вместо того говорится: *иду ко двору* (Этногр. Обозр. 1900, 4, стр. 118, А. Иванов). Тот же запрет отмечен и у великорусов Валуйского у., где *идти домой* понимают в смысле: переселяться в вечность (Архив Геогр. общ. IX, № 9). Старинная беспредложная форма *двору́*, равно как и сочетание с предлогом: *ко двору* в значении домой распространены в южновеликорусских говорах много шире, нежели литературное наречие *домо́й*.

У грузин в Кутаисе, рядом с обычным грузинским словом для гроба *kubo*, употребляется еще *sasaqle* собственно: дворец (сообщ. студ. А. Чиракадзе).

§ 212. Кроме названия могилы домом, у восточных славян известны еще и иные наименования для могилы и гроба, между прочим и заимствованные из чужих языков (что так обычно для подставных слов). Украинцы и, реже, белорусы (Никифоровский. Приметы, прим. № 57) называют гроб заимствованным из польского *trumа* (а польское из немецкого *Truhe*) словом: *труна* (Brückner. Słownik, стр. 577). Сравнить древнерусские, также заимствованные, названия для гробницы: *рака, корста.*

Литовское название гроба *grabas* заимствовано у славян; старое туземное название *galas* встречается лишь в немногих говорах (Жив. Стар. 1895, 3—4, стр. 497). — Правда, новизна слов для гроба часто объясняется новизною самого понятия: и теперь еще многие народы хоронят умерших без гроба, а иные и без могилы; однако, в некоторых случаях тут можно думать о влиянии словесных запретов.

Калужские великорусы называют могилу явно подставным словом: *я́мка* (Опыт обл. слов. стр. 274); русские в Олонецком крае также называют могилу *ямой,* но только — пока на ней нет креста. — В белорусской песне могила названа *божьей постелькой* (Этногр. Обозр. 1894, I, стр. 55): «схувайся ты, детко, на божжу посце́льку».

В якутском языке гроб зовется: *mas,* дерево; другого слова нет; могила: *kihi unguogha*, человечьи кости (С. В. Ястремский. Остатки стар. верований у якутов. Изв. Вост.-сибир. отд., 28, 1897, № 4, стр. 265). Сооружение из грубых досок в могиле, служащее для того, чтоб поставленный туда тесовый гроб не был раздавлен земляною насыпью, зовется у якутов заимствованным из русского словом *горуоп,* а также *куорчах,* причем для этих последних слов имеется подставное *ӣамас,* буквально: мать-дерево, матица; так же якуты называют потолочную матицу (балку для поддержки потолочных досок) и киль судна (Пекарский. Слов. стлб. 907).

§ 213. Кладбище в русских говорах носит разнообразные названия, из коих некоторые были, повидимому, подставными словами. Едва ли не самое древнее из русских названий для кладбища: *жа́льник, жаль,* как встарину в Новгородском крае называли древние языческие кладбища, а после так стали называть могилы заложных, нечистых покойников (Зеленин. Очерки русск. мифол. стр. 62—63). В Костромском крае древние могильники зовутся: *рощение* (В. Смирнов. Нар. похор. и причитания, 1920, стр. 16), т. е. роща. Староверы чаще называют кладбище множественным числом: *моги́лки.* Впечатление подставного слова производит название кладбища *горой;* в Шенкурском и Вельском округах *идти на горы* означает: идти на кладбище (Забелин. История русской жизни, II, стр. 316), с чем сравнить лукояновское *смотрит в гору* — умирает (Опис.

рукописей, стр. 776). Русское литературное *кла́дби́ще,* украинское *кла́довище* (от *класть, *кладьба*) также производит впечатление слова сравнительно нового и подставного; староверы так называют лишь чужое, православное кладбище (мои записи в Белебеевском у.). Белорусское *поку́т* (Опыт обл. слов. стр. 167), быть может, в связи с польским *pokuta* покаяние; сравнить белорусское же *поку́та* служение по мертвом и траур (ibid.). Украинское *гробови́ще, гробки́* (Гринченко. Слов. II, стр. 329), встречающееся и в русских говорах (Опыт обл. слов. стр. 42; Сборн. матер. Кавк. 26, 3, стр. 98: *гранки́*). Русское *погост, повост* толкуют как «место гостьбы», от слова *гость* (Преображенский. Этимол. слов. русск. языка, стр. 85).

Но особенно характерно наличие заимствованных слов для обозначения кладбища: украинское *цвинтарь* (Гринченко. Слов. s. v.), белорусское *цвинтар* (Носович. Слов. стлб. 686) взяты из польского *cmętarz,* которое в свою очередь восходит к латинскому средневековому *cimeterium* и к греческому *κοιμητήριον* собственно: место покоя (Berneker. Slav. etym. Wörterb. стр. 126; Brückner. Słownik, стр. 66). Старое русское *коломище* (Костомаров. Очерк дом. жизни и нравов великор. народа. 1887, стр. 265) взято из финского *kalmisto* кладбище, от *kalma* смерть (Ringvall ja Kijanen. Suomalais-venäläinen sanakirja, стр. 181). Русское казанское *фу́ртина,* повидимому, тоже заимствовано (Опыт обл. слов. стр. 244).

О западноевропейских названиях кладбища и покойника см. Nyrop-Vogt. Das Leben der Wörter, 1923, стр. 17.

§ 214. Прямых сообщений о запрете слов *смерть, умирать* у нас мало (см. § 89, см. ниже). Но замечательное обилие и разнообразие выражений для обозначения этих понятий проще всего объяснять именно на почве словесных запретов, тем более что многие из них имеют все особенности подставных слов. Анализ всех выражений из одного языка может дать многое для понимания психологии подставных слов, и мы попытаемся дать такой анализ для русского языка.

У восточных славян для обозначения понятия умирать мы встречаем прежде всего глаголы, обозначающие падение, удар, перелом, кризис. *Пасть, пропа́сть* говорится теперь чаще о скотине; *кулыснуться* (Сборн. матер. Кавк. 16, I, стр. 205); *я́хнуться* (Куроптев. Слободской у., стр. 210); *с копылко́в долой* (Г. С. Виноградов. Смерть и загробн. жизнь в воззр. русск. насел. Сибири. 1923, стр. 28), т. е. с ног долой; *су́нуться* (Опыт обл. слов. стр. 221, Ирбитское); украинское *лу́снути,* собственно: лопнуть, треснуть (Основа, 1861, октябрь, стр. 25); укр. *лу́нути* (Гринченко. Слов. II, стр. 381), белор. *лунуць* (Никифоровский. Приметы,

стр. 12, прим. № 202), откуда, быть может, и укр. *лунь ёго вхопив,* он околел (Закревский. Старосв. бандур. III, стр. 387), где теперь мыслится птица *лунь,* сарыч (Гринченко, ibid. стр., 381). Белор. *кркнуть;* «жив, жив да и *кркнув* душой» (Смоленск. Губернск. Ведом., 1853, № 46, стр. 369).

Другой ряд русских глаголов с значением умереть имеет в виду перемены в теле покойника и прежде всего отверденне тела: *околе́ть,* теперь обычно говорится лишь о животных; сюда же, возможно, и Нерехотское *хале́ть* умирать (Опыт, стр. 245). *Окочу́риться* (Г. Виноградов. ibid., стр. 28), чаще о несчастной смерти (Опыт, стр. 139), *окоче́ниться, одубе́ть* (Опыт, стр. 138); *дубу дал,* умер (В. И. Смирнов. Народн. похор. и причит. в Костр. крае, 1920, стр. 33, из Трудов Костр. научн. общ. XV), укр. *дуба дав* (Гринченко. Слов. I, стлб. 353); *застыть* (Добров. Слов. стлб. 253), *натянуться* (Сборн. матер. Кавк. 37, стр. 85, Востриков; 16, стр. 207), *ножки протянуть; помири́ться* (Сборн. II отдел. Академии Наук, 76, стр. 122, Зеленин); о скотине: *завернуть хвост на бок* (Изв. Вост.-сибпр. отд. 32, 1901, № 1—2, стр. 104, Арефьев), *затухнуть* (Опыт, стр. 68, лодейнопольское). Сюда же, вероятно, заимствованное из финского *кивинтаться* (Записки Геогр. общ. 1873, стр. 186, Поляков), ср. финское *kivistää* болеть, *kivi* камень (Ringvall-Kijanen. Слов. стлб. 233).

Выход души из тела в момент смерти имеют в виду русские глаголы: *издо́хнуть, сдо́хнуть* — о животных, рыльское *одо́хнуть, одо́х* (Опыт, стр. 138); *пар вон* (В. Магницкий. Особенн. русск. говора в Уржумском у., 1885, стр. 44), где паром названа душа: ср. пословицу «у бабы не душа, а *пар*». *Выход,* как название смерти (В. Смирнов, ibid., стр. 104), означает собственно исход души. Книжное *испустить дух* дало в народных говорах выражения: *с душе́ спусти́лся* (Богораз. Слов. стр. 48), *с душой спускается, спустился* (Ефименко. Матер. II, стр. 249); *душа распростала́сь,* т. е. освободилась (Пушкарев. Олонецкая губ. стр. 45).

Смерть представляется как уход, отход: *отхо́дит,* говорится о моменте смерти, когда читалась и *отходная* молитва; *отойти, отошел* — умер (Сборн. II отдел. 72, стр. 58, Волоцкий; В. Смирнов, ibid., стр. 33), колымское *укочевать* (Богораз. Слов. стр. 147), белор. *откати́ться, отпа́сть* (Добровольский. Слов. стр. 552 и 560), шенкурское *уходиться* (Опыт, стр. 242). Книжное *предста́виться,* т. е. собственно переместиться, в говорах часто звучит *представиться* (т. е. перед богом?). *Отправиться на тот свет,* а шутливо: *отправился в Могилевскую губернию,* или: *в Могилевской губернии горшки обжигает* (В. Смирнов, ibid., стр. 33), *отправился к праотцам.* Сравни *идти домой* (§ 211). *Смотрит*

о гору, умирает (Опыт, стр. 776), означало, быть может: собирается в путь кверху? ср. *господь прибрал* — умер (В. Смирнов, ibid. стр. 33), подобно древнеегипетскому *ушел к своему Озирису* — скончался, о царе (А. Коценовский. Тексты пирамид. Зап. Новоросс. унив. 14, 1918, стр. 58).

Смерть мыслится, как конец, исчезновение: *скончáться* — умереть, *кончúна* — смерть; *сúаснуть* (Добровольский. Слов. стр. 821), *побы́вшиться* (В. Смирнов, ibid., стр. 105; Сборн. II отдел. 72, стр. 62, Волоцкий). *Известись* (Богораз. Слов. стр. 60), *увестись* (Опыт, стр. 236), *изойтись* (Богораз, ibid., стр. 61); укр. *склити* (Манжура. Сказки, 1890, стр. 192). *Срок пришел, карачýн пришел* (В. Смирнов, ibid., стр. 33), *капут пришел* (заимствованное, вероятно, из немецкого *kaput* разбитый, пропащий, или из иного источника; см. Преображенский. Этимол. слов. стр. 295), откуда *скапýтиться* (ibid. севское), *окапýтиться* (Опыт, стр. 139, рыльское); укр. *капýрис* — о смерти евреев (Гринченко. Слов. II, стр. 219). *Пропáсть* (о животных), *потеряться* (Богораз. Слов. стр. 115), с чем ср. *потерчá* — умершее дитя (§ 209). Сюда же, вероятно, тверское *iон* (он) *весь* — умер (Архив Геогр. общ. 41, 46), в смысле: целиком, без остатка? (белор. *iон весь* — о старике, силы коего совершенно истощены. Добровольский. Слов. стр. 62).

Смерть представляется отдыхом, покоем: *успокоиться* — умереть (Опыт, стр. 241, осташковское), а чаще: *упокóиться*; *успáться* (Добровольский. Слов. стр. 944); *уснуть* — о съедобных животных: сдохнуть (Этногр. Обозр. 1911, 3—4, стр. 96, анадырское), *уснувáть* — о звере: пздыхать (Богораз. Слов. стр. 149); о мертвой рыбе великорусы всегда и только говорят: *снýлая,* т. е. заснувшая. Сюда же обычное русское название умершего *покóйник,* в народе чаще: *упокóйник,* от слова покой; книжное *усóпший,* т. е. уснувший («вечным сном»). Пензенское *принялся* — умер (рукописный ответ А. Крылова на краткую диалектологическую программу Академии Наук). Сравнить аинов, которые очень редко говорят о человеке: *трайхемакá,* умер, заменяя этот глагол подставными: *макорó,* спит, или *симмакорó,* отдыхает от работы (М. Добротворский. Аинско-русский слов. 1875, стр. 39); сравнить еще шелководов Гурии, которые, никогда не скажут о шелковичных червях, что они умирают, а только: *засыпают* (§ 89). Впрочем, сравнение смерти со сном — общечеловеческое явление.

Момент агонии — имеют в виду русские выражения о смерти: *пáшется* — умирает (В. Смирнов, ibid., стр. 6), что мы понимаем: колеблется между жизнью и смертью; *часýет* (Г. Виноградов. Смерть и т. д., стр. 26; Русск. Филол. Вестник, 21, 1889, стр. 229); *в худых душах* — при смерти (Опыт, стр. 251, томское); *трудúться* (вологодское). О хрипе-

нии в предсмертной агонии говорится: *хоробрец ходит, играет* (В. Смирнов, ibid., стр. 6); *колоколе́ц играет, заиграл, бьёт, слышен; калкале́ц, каркале́ц* (Слов. II отдел. IV, стлб. 1532—3). Поскольку это предсмертное хриплое дыхание умирающего связывается с кадыком (адамовым яблоком), постольку тамбовское *окади́ниться* — умереть (и остановиться; Опыт, стр. 139) может относиться именно сюда.

Редки выражения о смерти, рисующие обстоятельства похорон. В с. Куйтуне Иркутской губ. об умершем говорят: *за Ульяновых отправился,* так как последняя изба, которую нужно миновать на пути из села к кладбищу, принадлежит Ульяновым (Г. Виноградов. Смерть и т. д., стр. 28). Сравнить обычное чукотское выражение о погребении: *унесли на поле* (Богораз. Матер. стр. 43). Если известное древнерусское выражение, в поучении Владимира Мономаха, *седя на санех,* означает: перед смертью, готовясь умирать, — то оно относится сюда же.

Наконец, имеются иронические выражения о смерти. «Человек шутит над всем, не исключая и смерти», пишет по этому поводу Нюрон (Das Leben d. Wörter, стр. 17). Г. С. Виноградов вскользь упоминает о «неудобных для печати шуточных терминах», связанных с умершими (Смерть и загробная жизнь в воззр. русск. насел. Сибири. 1923, стр. 28). *Обмишу́риться, аммишу́ритца* — умереть, а собственно: неожиданно оказаться в неприятном положении (ibid., стр. 25). Украинское *дупеля из'їсти* (Закревский. Старосветский бандурист, III, 1861, стр. 320) — собственно: промахнуться, прометиться? Укр. же *пішов кози пасти* (Киевск. Стар. 61, 1898, стр. 38), быть может из анекдота, где солдат рассказывает о виденных яко бы им на том свете покойниках: «твой Ивашечко пасет божьих теляточек». «В Могилевской губернии горшки обжигает» (костромское) мы уже привели выше.

Весьма обычное русское сообщение о смерти кого-либо *приказа́л долго жить,* явно эвфемистическое, можно сопоставить с турецкою формулой для извещения о смерти: *bašyn sag olsun,* пожелать здоровья родственникам (Этногр. Обозр. 1915, 3—4, стр. 13, В. Гордлевский).

Смерть русские нередко называют ласкательно-уменьшительными словами: *смёртушка, смерёшушка, смёрточка* (Опыт, стр. 208), ср. укр. *сме́ртонька, смерту́шки* (множ.) (Гринченко, Слов. IV, стлб. 157). Несчастную, неестественную смерть русские называли: *беда́,* откуда выражения: *сухую беду сделать* — удавиться, *мокрою бедою погиб* — утонул (Зеленин. Очерки русск. мифол. стр. 51).

Русские выражения для обозначения убийства весьма многочисленны и разнообразны: *застегну́ть* (Васнецов. Матер. для слов. Вятск. говора, 1908, стр. 82), *приспоко́ить* (Труды IV археол. съезда, II, 1891, стр. 60),

пошабашить (ibid., стр. 61), *упро́бить, уходи́ть, угомони́ть* (Куликовский. Слов. стлб. 123), *уко́кать* (ibid. стр. 124), *уколоти́ть* (Зеленин. Вятск. сказки, стр. 385), *уха́ять* (ibid. стр. 32), *уко́кошить* (Сборн. II Отдел. 76, стр., 166, Зеленин), *умала́йкать* (ibid. стр. 167), *ухома́здать* (ibid. стр. 168), *устря́пать, устю́кать, ухло́пать* (Васнецов, ibid. стр. 329—331), *ухря́стать* (Архив Геогр. общ. 41, 47), *упе́тать* (Сборн. II отдел. 72, стр. 96, Волоцкий), *укото́шить* (Ежег. Тобольск. губ. музея, 28, 1917, стр. 30), чаще: *уконо́шить; упоно́шить* (Опыт обл. слов. стр. 238), *укроши́ть* (ibid.), *улала́кать* (ibid.), *ухло́пать* (ibid.), *усудо́бить* (ibid., стр. 241), *утете́шить* (ibid., стр. 241), *ухайда́кать* (ibid., стр. 242), *ухалпи́ть* (ibid.), *ухаля́стать* (ibid.), *уханда́кать* (ibid.), *ую́чить* (ibid., стр. 243); *запе́жить* — удавить (ibid., стр. 66), укр. *дати капу́т* (Гринченко. Слов. II, стр. 219), *улукоше́тити* (Манжура. Сказки, стр. 193). Сравнить явно эвфемистическое выражение для убиения дряхлого старика его сыном у якутов: *пора тебе почтить меня*, т. е. убить (Кулаковский. Матер. стр. 100). Подставные слова для обозначения убивания зверя охотником см. выше, § 74. Приведенные нами русские глаголы для обозначения убийства человека ни в какой степени не претендуют на исчерпывающую полноту, да они и продолжают создаваться вновь.

Стоит отметить, что с приведенными выше глаголами для обозначения убивать много общих глаголов имеют одновременно значение: потерять (какую-либо вещь). Таковы: *уходи́ть* (Васнецов. Матер. стр. 331), *ухайда́кать* (Опыт, стр. 242), *уха́йдать* (Богораз. Слов. стр. 149), *ухолпи́ть* (Опыт, стр. 243), *упе́тать*. Только о потере вещей: *уля́бать* (Опыт, стр. 238), *ухля́бать, ухло́стать* (Васнецов, ibid. стр. 331), *упи́кать* (Богораз. Слов. стр. 148), *усодо́бить* (Опыт, стр. 241), *уто́пать* (ibid.), *посе́ять*. Потеряться: *ли́хнуть* (Опыт, стр. 103), *ло́пнуть* (Зеленин. Вятск. сказки, стр. 446), *ю́рнуть* (Опыт, стр. 240).

§ 215. Выше (§ 94) мы привели некоторые данные в доказательство того, что теперь особенно часто приписывается магическая сила словам, означающим что-либо дурное, опасное, несчастное. В развитие этого положения мы приведем здесь некоторые из многочисленных русских выражений для обозначения понятий: беда, несчастье, выражений, которые есть основания считать подставными словами.

Северновеликорусские *вто́ра, фто́ра* — несчастье, беда, горе (Куликовский. Слов. стлб. 127; Кривошапкин. Енисейск. округ, стр. 44) созвучно с греческим *φθορά* гибель, порча, и быть может перенесено на русскую почву греческим духовенством или торговцами-греками? *При́тча* — беда, несчастье (Подвысоцкий. Слов. обл. арханг. наречия, стр. 140; Богораз. Слов. стр. 119); *на́мха* — беда, напасть (Опыт обл. слов.

стлб. 152), *безго́да* (ibid., стр. 8), *рохо́ба* (ibid., стр. 193), *напа́сть;* украинское *ха́лепа* (Гринченко. Слов. IV, стлб. 384), *пеня́* (ibid. III, столб. 106), *причи́на* (ibid. III, стлб. 452), *притýга* (ibid. III, стлб. 447), *пригóда* (ibid. III, стлб. 412), *недóля* (ibid. II, стлб. 544), *лúхо* (ibid. III, стлб. 64); белорусское *причи́на, пошасть, хирýла, хýда* (Добровольский. Слов. 694, 726, 959, 968).

У сербов, когда мать ругает свое дитя, то она вместо *нèсрећнйк*, несчастный, выражается эвфемистически: *добрòсретньйк*, счастливец (Вук. Српски рјечник, стр. 125), или: *веселиче*, звательная форма от *вèселйк*, веселый, весельчак (ibid., стр. 58). Вместо слов *жàлосни, јàдни*, бедный, несчастный, сербы вообще часто говорят эвфемистически: *вèсео*, весёлый (ibid.).

Русское *благóй* имеет два противоположных значения: 1) добрый, хороший, и 2) худой, негодный (Опыт обл. слов. стр. 10; Живн. Стар. 1898, стр. 236; Сборн. II отдел. 68, стр. 112, В. Чернышев: «*благой час* — неблагоприятный, по суеверным понятиям»). В противоположность словарям Миклошича и Бернекера (стр. 58 и 69), «Этимологический словарь русского языка» А. Преображенского (стр. 27) не видит тут двух разных слов: *благ* глупый и *болг* добрый, а одну основу, причем значение «глупый, капризный» считает развившимся на русской почве из *блаженный*, употреблявшегося в качестве эпитета юродивых. Что же касается третьего значения «плохой, худой», то его по нашему мнению проще объяснять употреблением слова *благой* в качестве эвфемизма, подобно сербскому *добрòсретньйк* и *вèсео*. В русских говорах имеется аналогия в слове *крóткий*, которое имеет также два противоположных значения: рядом с общераспространенным значением «тихий, смирный», в вятских говорах: «жестокий, суровый, строгий» (Слов. II отдел. Акад. Наук, IV, стлб. 3026). Чуваши черное называют белым, брюнета блондином, при следующих обстоятельствах: в то время, когда чуваши весною белят нитки, золят их в горячей печи, приход в это время брюнета считается плохим предвестием: нитки будут черными; напротив, приход блондина предвещает, что нитки побелеют. Но «никому не хочется, чтоб нитки вышли черными, а потому, когда явится брюнет, говорят: «пришел русый», «поспеет русым», сарă çын килĕ; сарă пиçет (Н. В. Никольский. Краткий курс по этнографии чуваш, I, 1929, стр. 147). Вотяки, если хлеб испечется плохим, не называют его плохим, а называют очень хорошим: если хлеб назвать плохим, то после того будет неурожай (Труды IV Археол. съезда, II, 1891, стр. 152, Б. Гаврилов).

Заслуживает еще упоминания обилие в русских говорах глаголов для обозначения понятия испортиться, напр. о продуктах; таковы: *изрупáться*

(Опыт обл. слов. стлб. 74; Сборн. II отдел. 76, стр. 63, Зеленин), *изнахра́титься* (Ежег. Тобольск. губ. музея, 28, 1917, стр. 14, Маляревский), *порухаться* (ibid., стр. 23), *скулиба́каться* (Опыт, стр. 206), *трави́ться* (Опыт, стр. 231); *чира́ть* — о начале порчи (ibid. стр. 258). В якутском языке с значением «повреждаться, получать повреждение» отмечено подставное *(харыстāн)* слово *мындардā* вместо запретного *дāңнāн* (Пекарский. Слов. стлб. 1658).

§ 216. А. Мейе предполагает в прошлом в индоевропейских языках запрет слов, означающих физические недостатки: *хромой, слепой, глухой* (A. Meillet. Quelques hypothèses etc. стр. 291). Известно, что в индоевропейских языках нет общих слов для этих понятий, как равно и для понятия *немой* (ср. Kluge. Etymolog. Wörterb. d. deutsch. Sprache, изд. 7, 1910, стр. 60, s. v. blind).

Для современных языков у нас нет прямых свидетельств о запретах; но в русских говорах слепого чаще называют не обычным словом *слепой*, а *тёмный* (Опыт обл. слов. стлб. 227; ср. у Пушкина в устах слепца: «Напрасно я из кладезей святых кропил водой целебной *темны очи*». Борис Годунов, Царская дума), откуда *отемне́ть* — ослепнуть (Богораз. Слов. стр. 99). Еще слепого называют в русских говорах: *невешно́й* (Этногр сборн. Геогр. общ. VI, стр. 39, томское), ср. белор. *невiсно́й* (Добровольский. Слов. стр. 476), *маку́ра* (Слов. II отдел. Акад. Наук, VI, s. v.). *Тумата́* — слепота (Опыт, стр. 233).

На психологию запрета может пролить некоторый свет белорусское поверье: беременной женщине нельзя дразнить, словом или делом, калек — заику, немого, хромого и т. п.: в противном случае ее будущее дитя получит эти физические недостатки (Никифоровский. Приметы, стр. 3).

§ 217. У нас нет прямых свидетельств о запрете слов *вор* и *красть*, но есть все основания предполагать о таком запрете. Основания эти: 1) прежде всего, бесследное, можно сказать, исчезновение в русском языке слов *тать, татьба*, столь обычных в памятниках вплоть до XVII в.; 2) появление и широкое распространение заменившего старое *тать* нового слова *вор*, впервые встретившегося в памятниках в XVI в. (И. И. Срезневский. Материалы для словаря др.-русск. языка, I, 1893, стр. 305; у А. Дювернуа. Материалы для др.-русск. языка, 1894, стр. 19: «бродове заворена ворами» означает: броды заставлены заколами, рыболовными езами) и быть может даже заимствованного: сравнить финское *varas*, вор, *varastaa* красть (Ringvall ja Kijanen. Suomalais-venäläinen sanakirja, 1902, стр. 894; если здесь финны взяли от русских, что менее вероятно, так как у славян нет корня слова, а у финнов он ясен, — то факт заимствования все равно проще всего объяснять запретом (ср. § 85); 3) замечатель-

ное обилие русских глаголов для обозначения кражи, в том числе и таких новых, как *стелефо́нить*.

Психологически запрет вполне понятен: кража является несчастьем для пострадавшего, а обо всем несчастном предпочитают прямо не говорить, чтоб оно не осуществилось на деле, чтоб не «накликать» (см. § 94, ср. § 215).

Самым старым подставным русским словом для запретного *тать* нужно считать *шиш* (Опыт обл. слов. стлб. 266), хотя теперь оно много менее распространено, нежели подставное же *вор. Пакос(т)ни́к*, в этом уральском названии мелкого вора я, изучая местный быт на месте, усмотрел эвфемизм в замену слова *вор* (Этногр. Обзор. 1908, 3, стр. 80). Характерно, что и *шиш*, и *пакостник* уже встретились нам в качестве подставных слов: первое для чорта (§ 182), второе для медведя (§ 57, ср. § 51: *пакость*, как подставное слово для лисы). Еще русские названия для вора, которые можно считать подставными: *шко́да* (В. Пассек. Очерки России, IV, 1840, смесь, стр. 15, о Курском и Орловском краях), слово украинское, заимствованное с польского (Brückner. Słownik, стр. 549), но в общем значении: вред; *куста́рник* (Опыт, стр. 98, коломенское), *охотник* (Курский сборн. IV, 1903, стр. 54); украинские: *зло́дій, крадій, хапко́, торбохва́т, вікноли́з, ворю́га* (Російско-український словник, I, 1924, стр. 105, изд. Укр. акад. наук), *крадько* (Пискунов. Словница укр. мови, 1873, стр. 55).

Для понятия украсть в русских народных говорах имеется очень большое количество слов, которые продолжают создаваться вновь. Не претендуя на полноту, отметим: *залимо́нить* (Куроптев. Слободской у., стр. 198; *залимо́нка* — краденая вещь, ibid.), *липнуть* (Куликовский. Слов. олонецк. наречия, стлб. 49), *отсодо́мить* (ibid. стр., 75), *подтетю́рить, подти́брить, подтибу́рить, подтя́брить* (Опыт обл. слов. стр. 165), белор. *пазбро́дывать* (Добровольский. Слов. стр. 676), *походи́ть* что (Ефименко. Матер. II, стр. 270), *сбадя́жить* (Русск. Филол. Вестн. 21, 1889, стр. 238, Булич), *сбо́днить* (Сборн. матер. Кавк. 42, стр. 43. Харламов о Майкопе), *сботать* (Магницкий. Особенности русского говора в Уржумском у. 1885, стр. 57), *сбоя́рить* (Васнецов. Матер. для слов. Вятск. говора, 1908, стр. 286), *сбрить* (Опыт, стр. 198), *сви́снуть; сграба́стать* (Васнецов, ibid. стр. 288), *сдо́ндить* (ibid. стр. 88), *сдуть* (Опыт, стр. 201), *скара́бкать* (Сборн. II отдел. 76, стр. 144, Зеленин), *скара́бчить* (Ежег. Тобольск. музея, 28, стр. 27), *славудить* (Пам. кн. Ряз. губ. 1868, стр. 265), *слаудить* (Опыт, стр. 206), *сли́шить* (Опыт, стр. 207), *сля́мзить* (ibid.), *сля́мшить, сля́щить* (ibid.), *сошко́дить* (В. Пассек. Очерки России, IV, стр. 22), *сошпе́рить* (Сборн. II отдел. 76,

стр. 149), *спере́ть* (ibid.), *спа́ндерить* (Васнецов, ib., стр. 298), *стала́нить* (ibid., стр. 214), *ста́ндить, стара́нить* (Дополн. к Опыту обл. слов. стр. 254), *стебнуть* (Сборн. матер. Кавк. 42, стр. 43); ср. белор. *стебо́сить, стамо́шить* (Добровольский. Слов. стлб. 873, 875); *стелебе́сить* (Дополн. к Опыту, стр. 255), *стелефо́нить*; *сти́брить* (Васнецов, ibid., стр. 303 и друг.), *сти́госить* (ibid.; Опыт, стр. 215), *стеребе́нить, стилипа́ть, стиляю́зить* (Дополн. к Опыту, стр. 255), *сти́пать* (Опыт, стр. 215), *сто́рить* (Сборн. II отдел. 76, стр. 153), *сто́хтерить* (Опыт, стр. 219), *стяну́ть; стя́пать, стя́пнуть* (Опыт, стр. 219; Васнецов, ibid., стр. 306), *стя́пошить* (Опыт, стр. 235), *стя́узить* (ibid., стр. 219), *сха́пать, сха́пнуть* (Васнецов, ibid. стр. 310), *схи́мзить, схи́мостить, схлы́мостить, сча́лить* (Опыт, стр. 223), *уду́ть* (ibid. стр. 237), *упелевить, упистикать* (Зап. Уральск. общ. XII, Ф. Панаев), *упере́ть* (Опыт, стр. 239); белор. *утя́ть* (Добровольский. Слов. стр. 947).

Красть: *дидю́лить* (Опыт, стр. 47), *лимо́нить* (ibid. стр. 103), *персти́ть* (ibid., стр. 156), *талова́ть* (ibid., стр. 226, взято из турецкого *тала* грабить), *ти́борить* (ibid. стр. 228), *ти́сать* (ibid.), *хи́мистить* (ibid. стр. 247), *ца́пать* (Куликовский. Слов. стлб. 130), *шевели́ть* (ibid. стлб. 264); *шкопи́ть* (? ibid. стлб. 266; вероятно ошибочно вместо *шкоди́ть?*); *ха́па́ть* (Добровольский. Слов. стр. 955).

Эвфемистические выражения для обозначения кражи в западно-европейских языках кратко охарактеризованы у Нюропа (Nyrop. Das Leben der Wörter, 28 ff.).

Заключение

§ 218. Приведу в заключение несколько замечаний о классификации и структуре подставных слов, чем мы до сих пор не занимались (ср. впрочем § 153).

Для нас бесспорно, что в массе своей подставные слова более или менее новы, что они не раз менялись в своей истории. Самый смысл существования подставных слов в том, что они кому то непонятны — зверям, духам. Раз их тайна нарушена, раз они сделались общеизвестными, тем самым они утратили свое значение и должны быть заменены новыми: общее правило условных тайных кодов и шифров. У охотников известное если не обновление, то закрепление, становление подставных слов происходило в начале каждого сезона охоты (§ 85). Бесспорен также для нас переход слов из категории подставных в категорию запретных, напр. славянское *медведь* (§ 58). Турецкое подставное название медведя *апчак* и якутское *äсä* (§ 61 и 85), украинское название чорта *дідко* (§ 176) на наших глазах переходят из подставных в запретные.

Сравнительная новизна подставных слов рельефно сказалась и в том обстоятельстве, что они, в полную противоположность обычным словам, крайне редко живут в языке целыми семьями, гнездами, связанные между собой общим корнем и общим значением. Среди той массы подставных слов, которые мы привели выше в своем исследовании, мы можем отметить лишь два таких гнезда, и то очень бедных: якутское подставное название седла *хара* черное (§ 78) дало основу для подставного выражения: *почерни мостки* в значении: оседлай коня (ibid.). Якутское же подставное название реки *бабушка* дало материал для подставного названия лодки: *бабушкины мостки* (§ 77) и для выражения, означающего переправиться через реку: *попробовать попроситься у бабушки* (реки) *на ту сторону* (ibid.). В параллель можно поставить разве только своеобразное прилагательное русских колымчан *дедушкова́то* место, обильное медведями (§ 57), образованное от подставного слова *дедушко* в значении медведя.

Обновление подставных слов, создание новых происходило путем личного творчества. Для семейных женских языков многих народов Азии это бесспорно (см. § 206, ср. 208): запрет всех слов, лишь внешне созвучных с табуированными именами мужниной родни, для молодой жены (снохи) делает это личное творчество решительно необходимым; традиционные правила ей помогают, но, в виду пестрого разнообразия табуированных имен, не могут заменить личного творчества для каждого данного случая.

Запреты так сказать невинных совсем слов, лишь созвучных с табуированными, известны не только в семейно-социальном быту. Якуты на Алдане объясняют местный запрет названия вороны *тура̄х* созвучием его с именем бывшей местной шаманки *Тура̄х* (§ 83). В грузинских молитвах запретно числительное *chuthi* пять по созвучию его с глаголом *chutwa* сокрушать, ибо этим созвучием пользуется во зло дьявол (§ 99). У мингрел имя черепахи *ку* запретно по созвучию его с именем женской сыпной болезни, или наоборот (§ 137). Можно догадываться, что русское и украинское *куда* запретны по созвучию с *куд, кудь?* (§ 38). Но характерно, что в охотничьих языках народов северной Евразии нам не встретилось подобного запрета невинных слов лишь по одному признаку созвучия их с табуированными словами.

Рассматривая подставные слова как в охотничьих, так и в домашних запретах, мы находим в них несколько категорий, которые могут быть сведены к трем основным. Первая категория — намеки: подставные слова так или иначе намекают на запрет вообще или на данное запретное имя в частности. В более чистом виде такой намек представлен указательными местоимениями (заменившими жест?), а также словами типа: *непоме́ник, безыменная, трудноименная, известная,* восклицанием *беда!*

Местоимениями *он, тот,* реже: *сам* разные народы называют медведя (§ 57), чорта (172), колдуна (188), в женском роде *она* — змею (123), лихорадку (147), оспу (156), холеру (159). *Свой* — домовой (184); *не наш* — чорт (174); *своё* — родимец (161); *своя* — паралич (174). — *Неназываемый* — осетинское название чорта (172); *тот, що не вільно згадувати* или *тій що не при хаті згадуючи* — украинские подставные слова для чорта (172) — откровенно говорят о словесном запрете и этим дают понять, о ком речь. Намеки типа *непомѐник, непомѐнуше* особенно любимы сербами, которые называют так змею (124; ср. вполне аналогичное название змеи у гурийцев: § 125), ведьму (188) и ряд болезней: чирей, детскую коросту и глистов (163). *Безыменная* — о болезни «черепаха» (137), *трудноименная* (о березе: 65) так же напоминают собеседнику о запрете имени, как и *непомѐнуше. Известная болезнь* — о холере (159). Восклицание *беда!* заменяет у камчадалов запретные имена волка и медведя (63 и 121).

К этой же категории намеков мы относим и подставные слова, отличающиеся от запретных лишь частичным видоизменением их звуковой формы. Изменение это происходит сознательно и имеет целью — быть понятым своими собеседниками, но остаться непонятным для тех духов, о которых идет речь или которые по другому поводу заинтересованы в понимании. В семейном женском языке некоторых народов Азии этот способ создания подставных слов особенно обычен (206). В разных европейских языках он применяется к именам бога (190); реже встречается в именах духов: *буседка* вместо *суседка* (185), быть может *батамушко, буканушко,* вместо *атаманушко?* (184). Остается под сомнением, связано ли с верованиями изменение звуковой формы в названиях некоторых животных (58). В условных языках, не связанных с верованиями, этот способ применяется часто (Rich. Lasch. Über Sondersprachen u. ihre Entstehung. Mitt. d. Anthrop. Ges. in. Wien. B. 37, 1907, стр. 94).

К намекам во многом близки описательные выражения, которые составляют количественно главную массу подставных слов. У Р. Лаша это первая из его четырех категорий: описательные выражения, заимствованные из чужих языков, архаизмы и изменения звуковой формы слова (R. Lasch, ibid.).

Мы различаем в описательных подставных словах три группы: одни отмечают какой-либо из внешних признаков носящего запретное имя существа или предмета, редко сразу два признака; другие — признак функциональный; третьи (сравнения) называют нечто сходное, иногда с отличающим эпитетом, иногда без него. Первая группа имеет некоторое сходство с детскими рисунками: и тут, и там берутся немногие яркие линии, напр. *четыре угла* — дом (84), *круглая* — перна, чашка (49 и 79).

Примеры описаний первой группы, выраженные прилагательным: *тонконогая* — овца (84), *рогатый, сохатый* — олень (46), *длиннохвостый* — волк и конь (78 и 119), *низкоглядая* — свинья (84), *голоногий* — петух (84), *ушастый* — заяц (52), *долгая* — змея (123, 125 и 126), *маленькая серая* — мышь (129), *востроверхая* — церковь (83), *полое* — ружье (73), *длинный с белыми коленями* — лось (47), *черный бегущий* — соболь (44). Признак выражен существительным именем: *белоголовка* — женщина (82), *малая мохноножка* — пчела (88). Один из внешних признаков обозначается как бы независимо от носителя, подобно эпитетам в народной поэзии (типа: *олень — золотые рога*): *длинная морда* — кабан (48), *длинное ухо* — заяц (52), *кривой хвост* — тетерев (50), *длинные волосы* — поп (83), *торчащие короткие уши* — волк (119), *широкая лапа* — медведь (60).

Функциональные признаки чаще всего выражаются причастиями: *режущее* — нож (89), *играющее в воде* — рыба (65), *воющий* — волк (119), *по дереву бегающий* — белка (45), *бегающие по полу* — мыши (129), *сидящая на столбах* — кошка (84; ср. 50, 52 и др.), *та что под ним сидит* — змея (123). Одно существительное: *прыгун* — заяц (52), *рыкуша* — корова (84), *медведь* (58), *запеченка* — кошка (84).

Уже многие из приведенных примеров поражают своим сходством с народными загадками; но в описаниях, заключающих в себе одновременно и сравнение, это сходство с загадками[1] еще ярче: *журавль* — ружье (73), *полое дерево* — лодка (77), *полевая коза* — заяц (53), *муха* — пчела (88), *червь* — змея (123), *шелуха* — баба (82), *простыня* — девица (82).

Употребление в качестве подставных слов общих, родовых названий вместо конкретных единичных служит, в сущности, также намеком, напоминанием о запретном существе, поводом к догадке. *Зверь* — так называют разные народы медведя (57), волка (117), лося (47), оленя (46), соболя (44). *Случай* — роды, пожар и свадьба (114 и 143). *Яма* — могила (212), *дерево* — гроб (212), *светило* — лупа (191).

Четыре отмеченные группы подставных слов мы относим к одной категории намеков: намеки в тесном смысле, слова с частичным изменением звуковой формы, описания (включая и сравнения), общие обозначения вместо частных. Цель везде одна и та же, и очень простая: выразиться так, чтобы собеседник вас понял, а заинтересованное существо, о ком идет речь, не поняло. Тут нет еще решительно никакой мистики, всё строго реально.

[1] По поводу этого сходства подставных слов и загадок отметим, что загадки связаны с верованиями. Сохранившиеся у русских и у вотяков запреты загадывать загадки летом, днем и в некоторые иные сроки (см. В. Серебренников. Загадки как народное развлечение. 1918, стр. 1; Труды Научн. общ. по изуч. вотского края, V, 1928, стр. 122, К. П. Герд) доказывают это с несомненностью.

Следующая, вторая, категория подставных слов выросла, повидимому, из тенденции соединить подставное слово-название с оберегом-заклинанием. Рядом с объединением этих двух элементов тут мы часто встречаем также замену одного элемента другим. Типичны для этой второй категории — абхазское название волка: «*животное, которое должно исчезнуть из лесу*» (118), украинское название чорта *щезун*, т. е. долженствующий исчезнуть (173).

В случаях: *чур* — чорт (173), *чура* — домовой (185), немецкое имя чорта *Gottseibeiuns* (173) и русское: *наше место свято* (173) — обереги-заклинания целиком заменили собою запретное имя. В украинских названиях чорта: *він-чураха му, тот-скаменив би, він-щез би* (173) — имеем одновременно намек, выраженный местоимением, и заклинание-оберег.

Проклятая — лихорадка (147), *окаянный, проклятик* — чорт (173), *клятые* — волки (117): это не простые бранные слова, а первоначально обереги, заклинания. Возможно, что благодаря таким именно выражениям все бранные слова получили заклинательное значение (103). Этим мы склонны объяснять обилие бранных слов среди подставных названий злых духов (174), болезней (154 и сл.) и изредка животных (57, стр. 105).

Таким образом, к рассматриваемой второй категории подставных слов мы относим те, которые сохранили за собой в народных верованиях магическую силу. В качестве дальнейшей группы сюда относятся личные имена, которым и теперь приписывается сила воздействия на природу и судьбу носителя данного имени (см. 193 и 194); наприм. имя *Лягушка* дает человеку живучесть этого гада (199), имя *Медвежонок* — тяжелый характер медведя (198), имя умершего ведет к преждевременной смерти (209), а имя счастливца — к счастью (193); имя *Крепкий* дает крепкое здоровье (194), равно как имя *Жизнь* — долголетие (197).

Реже сохраняется верование в аналогичную магическую силу слов-названий для животных, болезней и других духов, еще реже для неодушевленных предметов. *Слепцы* — воробьи (133), *голуби* — ястреба и вороны (133), *непоскок* — скачущая змея (124), *колядник* — волк (117), *тихонькой, смиренчик* — родимец (161): эти и подобные им подставные слова должны воздействовать в желательном смысле на природу данных существ — воробьи-слепцы не будут видеть посевов и т. п. В этих случаях мы говорим иногда о «приравнивании слова-названия к личному имени», но только потому, что для личных имен данная функция воздействия на природу носителя — очень обычный и распространенный даже в наши дни факт, а для прочих слов — сравнительно редкий пережиток. С генетической точки зрения вряд ли будет точно говорить о приравнивании; повидимому, в данном случае личные имена лучше сохранили в народных поверьях магическую

силу, некогда приписывавшуюся всем решительно словам-названиям. Думать так нас побуждает, между прочим, и то еще обстоятельство, что личные имена сохранили также и другую функцию древнейшего слова — быть обозначением единичного, конкретного, а не общего и типового. Мы склонны думать, что язык слов возникал в ту эпоху, когда способность обобщения у человека была еще слабо развита; только впоследствии большая часть слов, обозначавших единичные конкретные вещи и существа, обобщились — стали обозначать общее, родовое, типичное. Личные имена сохранили старую функцию обозначения единичных существ, они же сохранили в полной мере и свою магическую силу воздействовать на природу своего носителя.

Для подставных слов: *теплушка* — избушка рыболовов (66), *невед* — невод (194) можно предполагать сохранение той же магической силы и в названиях предметов.

На той же психологической основе выросла и третья группа подставных слов рассматриваемой нами категории: названия, обозначающие нечто противоположное — по антитезе. Когда украинцы говорят о пожаре *щось може* (143), вряд ли у них отсутствует в это время в уме мысль и желание, чтоб пожар действительно *смок*, т. е. был залит. Когда сербы переименовали «тощую», пустую *та̏шта* (теща) в «полную», *пу̏ница* (207), вряд ли им при этом чужда была мысль о «полноте» тещи в смысле ее богатства и здоровья.

Больного ребенка русские на Тереке называют *здоровым*, лентяя *трудолюбивым* (112); русские же называют дурное *благим*, хорошим (215), жестокого *кротким* (215), сербы — несчастного *счастливцем* (215 и 209). Здесь не игра слов, не своеобразная игра в противоречия и не простой намек на опасность произнесения слов, обозначающих дурное, худое. Тут явное желание воздействовать в желательном направлении на судьбу или природу того, о чем говорится — воздействовать посредством магической силы слов.

Третья и последняя категория подставных слов рассчитана на обман духов. Она имеет много точек соприкосновения с двумя предшествующими категориями, но ее выделяет выраженное в ней желание ввести в заблуждение третьих лиц — духов. Заимствованные из чужих языков, ласково-почтительные названия и «худые имена» — вот три группы подставных слов этой категории.

Заимствованные из чужих языков подставные слова рассчитаны на непонимание зверями и духами чужих языков (§ 85). В этом сходство данной группы с первой нашей категорией. Но здесь мы встречаем также и обман духов в чистом виде: говоря на чужом языке, выдают себя за представителей чужой народности, которою родовые духи обычно не

интересуются (85). Во всяком случае здесь мы имеем не намек на запрет, почему и относим данную группу не к первой категории.

Заимствованные подставные слова встречаются и в охотничьих языках: зверям также приписывается знание лишь туземного человеческого языка. *Аёв* — медведь (56), *тюлька* — лиса (51), *куян* — заяц (53): эти заимствованные подставные слова связаны с охотою; есть несколько аналогичных слов, связанных с рыболовством (§ 73, стр. 125); *бирюк* — волк (117), *шира* — мышь (128), *муга* — змея (123), некоторые из имен ястреба (133), литовское, украинское и якутское имена гроба (212), некоторые названия чертей и болезней (179—180, 158 и др.) связаны с домашними запретами. Сюда же можно относить название личными христианскими именами болезней (155), чорта (181) и зверей, напр. *Мишка* — медведь (57), *Кузька* — волк (117).

Ласково-почтительные имена, в частности родственные, очень употребительны в качестве подставных слов и явно рассчитаны на обман духов с помощью комплиментов, мнимого родства и дружбы. В этой группе подставных слов человек напрашивается на родство с медведем (57, 61 и др.), во что он впрочем часто верит (55); на родство с чортом и духами болезней, во что он никогда не верит. И медведя, и чорта одинаково зовут: *дед* (176), волка: *дядько* (117 и 119), реку — *бабушкой* и *матушкой* (69 и 77), оспу этими же самыми именами (155), корь — *мать* (157), лихорадку — *тёткой, сестрицей, матушкой, кумушкой, подругой* (154 и сл.).

Кроме родственных названий в эту же группу подставных слов входят ласково-почтительные: *приятель* — соболь (44), *добруха* — лихорадка (154), *хозяин* — медведь, водяной, леший (57, 186—187), *панна* — жаба (134), *панночка* — мышь (128), *господа* — разные болезни (155), *барыня* — корь (155), *барчук* — паралич (162), *царичка* — растение сонная одурь (141), *богиня* — оспа (155). *Гость, гостья* — соболь (44), лихорадка (154), оспа (155), корь (157), ревматизм (165).

Комплиментами и мнимым родством человек явно хочет снискать себе благоволение часто ненавистных ему существ, с которыми или о которых он говорит. Реже человек называет родственными именами с горошние вещи, чтоб обмануть духов-слушателей: последние должны подумать, что человек имеет в виду действительно своих отсутствующих родственников, а не что иное: *зять* — ружье (73) в таком случае не испугает зверя; *малые дети* — вместо муравьи (89) не должны напугать шелковичных червей, которым муравьи вредят.

Когда слушателями представляются злые духи, особенно же духи, истребляющие детей, то чтоб не привлекать их внимания к детям, за жизнь которых опасаются, применяют так называемые «худые имена» — собачьи

и иные подобные. Здесь обман духов особенно прозрачен: ребенок получает имя: *щенок,* а одновременно иногда собака получает имя: *парнишка* (198), — дух истребитель мальчиков вместо ребенка умерщвляет собаку. Или совершается обряд мнимой продажи либо мнимой кражи новорожденного ребенка, который получает имя *Прóдан*(ный) (200); в колыбель украденного кладут щенка, которого дух и съедает вместо ребенка (202). Злой дух истребляет в данной семье только мальчиков, и новорожденному дают имя *Худая девка,* чем и спасают его от духа (203). Уловки человека, спасающего от злых духов своих детей, весьма разнообразны.

Теперь «худые имена» обычно считаются подлинными, настоящими личными именами. Но первоначально это были лишь подставные имена, не настоящие; подлинное имя в таких случаях скрывалось, было запретным. В качестве подставного имени, худое личное имя не оказывало магического воздействия на природу и судьбу своего носителя (194); оно не имело магической силы (ср. 204), какую имеет подлинное, настоящее имя. И только когда вера в магическую силу личных имен забылась, подставные имена смешались с настоящими.

Иногда «худые имена» применяются к домашним животным, напр. *худóба* — скот (138), и к неодушевленным предметам, например якутское дорожное название котла: *черепеня* (79). Цель та же самая: избежать губительного внимания злых духов к скотине или к котлу, который легко разбить.[1]

Оглавление первой части данной нашей работы см. в самом начале, стр. 1; кроме того см. оглавления в начале каждой из глав, на стр. 10, § 7; 23, § 13; 39, § 19; 61, § 31; 77, § 37; 88, § 43; 113, § 66 и 138, § 87. Оглавление второй части также в начале введения (стр. 1) и в начале каждой главы.

Для облегчения справок здесь дается краткий предметный указатель:[2]

Болезни 13, 145, 147—169.
Брань 86, 101, 103, 141, 149.
Весны начало 107.
Властители 105, 189.
Вода 35, 89, 105, 146, 152.
Возрождение зверей 23, 30.
Вражда духов между собой 34—36, 83—84, 152.
Гнев на произнесение запретного слова 49, 141, 148.
Гром 192.
Демон (бог) 101—104, 190—192; ср. духи.
Дети 54, 101, 112—113, 198—205.
Духи 13, 31—36, 55, 67, 69, 83—85, 98, 105, 148—152, 170—187; дух дороги 69, 98; см. демон, душа.

[1] Автор приносит глубокую благодарность Э. К. Пекарскому за любезную помощь, оказанную им при чтении авторских корректур; И. Г. Богатыреву и Е. А. Крейновичу — за разрешение опубликовать некоторые данные из их рукописных работ (*Д. З.*).

Немецкое резюме II части здесь не приводится в виду того, что немецкий текст всей работы «Табу слов» и т. д. печатается в известном гейдельбергском журнале «Wörter und Sachen» (1930, № 5, Beiheft).

[2] Цифры везде обозначают параграф (§).

Душа животных 11, 15, 16, 19—30.
Женщина 14—18, 82, 86.
Животные 7—12, 31, 43—65, 72, 84, 113, 117—132, 140; животное-душа 52, 88.
Загадки 218.
Заклинания 9, 38, 68, 97, 101, 141, 147, 149, 170, 173.
Звезда 104.
Иканье 93.
Имена личные 51, 76, 193—208, 209; имя бога — 101, 102, 190; имя худое 199, счастливое 197, подставное 204, умершего 209.
Кража 42, 202, 217.
Кровь 14, 15, 16, 17, 81—82.
Месть животных 11, 19—20, 29.
«Накликать» 94, 147, 170, 184—187, 190, 215, 217.
Несчастье 94, 215.
Ночь 110, 142.
Обман духов 150—152, 194, 197—204.
Обряды 98, 106, 107, 132, 150—152, 190, 198, 200—201.
Огонь 35, 36, 84, 104, 142—145, 152.
Окуриванье 13.
Перешагиванье 14, 86.
Полдень 111.
Половые запреты 13—18, 82, 152.
Похороны 23, 26.
Приветствия 40, 86, 98.
Проклятие 86, 101—102.
Промыслы: земледелие 40; золотоискательство 90; пчеловодство 8, 18, 40, 88; рыболовство 8, 14, 22, 35, 56, 86; сбор трав 40, 87, 141; скотоводстио 18, 30, 40, 138; шелководство 9, 18, 89.
Растения 65, 87, 141.
Река 69, 77.
Роды 114.
Самонаделянность 95.
Светила 191.
Святки 106, 117, 128, 129, 133.
Семейные запреты 205—208.
Скотоводство — см. промыслы.
Смерть и умершие 209—214.
Счета запрет 41.
Тайна 37—42.
Удача охотника 31, 67.
Учет добычи охотника духом 39.
Формулы словесные 98—101; ср. приветствия.
Христианство 33, 51, 57, 83, 86, 155, 181.
Шелководство — см. промыслы.
Этикет 205—206.
Языки профессиональные 66—86.

Музейные материалы по тлингитам

С. А. Ратнер-Штернберг

Очерк III[1]

Предметы вооружения и военные обычаи и обряды

I

Тлингиты были прежде весьма воинственным племенем, и стычки возникали у них по самым различным поводам, как родовая месть за убийство сородича, за оскорбление, или соперничество в плясках, а иногда и просто ради наживы или даже из жажды борьбы. По свидетельству Krause,[2] тлингиты не переносят продолжительной спокойной, безмятежной жизни. О том же свидетельствует и Swanton,[3] не говоря уже о старинных писателях, как Lütke,[4] Kotzebue[5] и др. Такая воинственность, быть может, объясняется тем, что им, как племени окраинному, пришлось выдержать натиск миграционных волн со стороны восточной Азии.

Столкновения межродовые или семейные разрешались обычно путем поединка. Каждая из враждующих сторон избирала своего единоборца, который в полном вооружении, в толстом панцыре, шлеме и с двойным кинжалом в руке выступал против соперника.[6] В настоящее время обычай единоборства уже исчез.[7]

Что касается межплеменных столкновений, то они единоборством не ограничивались, а носили уже характер военных нападений, причем эти

[1] См. Сб. МАЭ тт. VI и VIII.

[2] Die Tlinkitindianer. Jena, 1885, S. 244.

[3] Social conditions, beliefs and linguistic relationship of the Tlingit indians. Report etc. 1908, p. 499.

[4] Voyage autour du monde. Paris, 1835, v. I, p. 197.

[5] Neue Reise um die Welt. Weimar, 1830. B. II, S. 30.

[6] Simpson. Narrative of a journey round the wordl. London, 1847, v. II, pp. 204—205.

[7] Holmberg. Ethnogr. Skizzen. 1855, S. 43.

нападения совершались внезапно, ночью, и сопровождались обычными жестокостями примитивных войн: детей и женщин увозили, военнопленных обращали в рабство или скальпировали, храня скальпы, как трофеи,[1] а пучками их волос украшали в виде бахромы края штанов, рукава и пр. Обычай скальпирования, по свидетельству Swanton'a,[2] сохранился у них до сих пор. О жестокостях по отношению к взятым в плен Хвостов и Давыдов рассказывают следующее: «Со взятыми в плен поступлено жесточайшим образом: с них наперед содрали кожу с головы, что колюжи[3] хранят вместо знаков побед; потом заставляли детей или колоть их, или жгли малым огнем, или пилили сделанными из рыбьих костей пилами».[4] Другой старинный путешественник, Ю. Ф. Лисянский, так описывает жестокости их по отношению к европейцам: «Лютость их наиболее распространяется на европейцев. Если кто-нибудь из таковых попадет им в руки, то нет рода мучения, которому они не предали сего несчастного. В сем бесчеловечном деле участвуют самые престарелые люди и дети; иной режет тело попавшегося в плен, другой рвет или жжет, третий рубит руку, ногу или сдирает кожу. Сие последнее делается как с мертвыми, так и с измученными пленниками, а потом, взяв за волосы, сдергивают оную».[5]

Трудно сказать, в какой мере описанные жестокости согласны с тогдашней действительностью, но возможно, что они в значительной степени были местью за жестокости Хвостовых и им подобных по отношению к «дикарям».

При заключении перемирия брали заложников, которые в течение нескольких дней не вправе были есть правой рукой, державшей оружие.[6] Для выражения мирного настроения при встрече с чужими начальниками, держат в руке погремушку и поют песнь мира под аккомпанимент хора, участники которого, в такт пению, выдвигают вперед распростертые ладони рук и затем ударяют веслами; тут же раздувают по воздуху пух с орлиного крыла. Swanton прибавляет, что каждая из сторон, заключающих мир, приносит с собой свой фамильный герб или тотем.[7]

Отметим кстати еще некоторые из военных обычаев.[8] Предводитель на войне и всегда присутствующий на войне шаман перед выступлением

[1] Holmberg, o. c. p. 43; Simpson, o. c., II, pp. 205—206; Swanton. Tlingitmyths, pp. 72—79; Krause, o. c. p. 245.

[2] O. c. pp. 450—451.

[3] Т. е. колоши — тлингиты.

[4] Двукратное путешествие в Америку. СПб., 1812. т. II, стр. 111.

[5] Ю. Лисянский. Путешествие вокруг света. СПб., 1812 г. т. II, стр. 141.

[6] Веньяминов. Записки об атхинских алеутах и колошах. Петербург, 1840, ч. III, стр. 109.

[7] Swanton. Soc. condit. etc., p. 451.

[8] Ibid. pp. 449—451.

в поход постятся 4 дня и соблюдают вместе с прочими воинами, долгое предварительное воздержание, продолжающееся иногда целый год. Далее, во время похода предводитель пьет всегда из маленького плетеного кубка, висящего у него на шее — вероятно, пережиток из тех былых времен, когда плетеные корзины заменяли посуду и утварь. Еще интереснее другое наблюдение того же автора, относящееся уже к области культа, вернее к области симпатической магии. Лишь только принято решение выступать в поход, под лодки ставятся деревянные подпорки, по две у каждого конца, и спустя 4 дня из этих подпорок вырезываются фигурки, из которых часть изображает врагов (их либо убивают, либо привязывают как пленных), а часть — своих, и их раздают мужчинам и женщинам. Когда лодки с воинами уже спущены на воду, мужья и жены обмениваются этими фигурками, перебрасывая их друг другу. Женщина, не поймавшая брошенной ей мужем фигурки, усматривает в этом дурное предзнаменование, что муж ее будет убит. Далее, по отплытии лодок с воинами, жена предводителя привязывает камни к своей накидке, подражая этим камням, висящим на сетях ее мужа, а данное им деревянное изображение наряжает в такой же наряд, как у него самого. Во все время похода жены воинов едят из одного блюда, которое они стараются не опрокинуть, дабы не опрокинулись лодки их мужей.

Предметы вооружения тлингитов, их характер, тип и материал, как и прочие предметы материальной культуры, находятся, разумеется, в зависимости от уровня культуры, от условий окружающей среды и от условий исторических, от контакта в прошлом или настоящем с другими культурами, т. е. от диффузии этих последних. Так как культура тлингитов, как и прочих индейцев, в особенности северозападных, пришла к ним, по всей вероятности, из северовосточной Азии, что теперь считается почти несомненным, то это, естественно, должно было отразиться и на их вооружении. И мы действительно находим здесь общие явления: и тут и там был в употреблении своеобразный, так называемый пластинчатый панцырь; и тут и там в употреблении огнестрельное оружие: как народ воинственный, тлингиты быстро оценили преимущества железа или стали перед камнем и медью, из которых делалось их прежнее оружие. Так, по свидетельству Vancouver'а, уже в 90-х гг. XVIII в. тлингиты отлично владели огнестрельным оружием,[1] а Коцебу,[2] посетивший о. Ситку в 1825 г., говорит, что у каждого тлингита уже тогда можно было найти по две и более винтовки, которыми они отлично владели.

[1] Vancouver. A voyage of discovery. 1790—1795, v. II, p. 253.
[2] О. с. 11, 29.

II

Прежнее вооружение тлинкитов состояло из длинных копий, луков, стрел, метательных копий, дубинок или палиц, далее из двойных, т. е. двухклинковых кинжалов и военной одежды — панцырей, шлемов и наличников.

Копья имели наконечники каменные и медные, вытесненные впоследствии железными. Стрелы также имели первоначально каменные или костяные наконечники с зубцами по краям, как у пилы, но уже La-Pérouse в конце XVIII в. застал стрелы с медными наконечниками.[1] Имели ли тут те или иные наконечники специальное назначение, выяснить не удалось, хотя относительно других индейцев есть некоторые данные. Так, например, у алгонкинского племени меномини медные наконечники стрел считались полусвященными и употреблялись только на войне, между тем как наконечники из оленьего рога служили для охоты, каменные же наконечники употреблялись и для той и другой цели.[2]

В начале прошлого века стрелы и копья встречались уже редко: они были вытеснены, как уже указано выше, огнестрельным оружием. Так, Ю. Лисянский говорит: «Что касается вооружения, копий и стрел, то редко оное теперь здесь видеть можно».[3] В середине XIX в. стрелы и луки, по свидетельству Holmberg'a, исчезли даже из памяти, и теперь они встречаются только, как игрушки. Значительно дольше сохранились метательные копья.[4]

В Музее антропологии и этнографии Академии Наук СССР, при всей давности его тлинкитских коллекций, лук и стрелы отсутствуют, а от копий имеется один только наконечник, что служит лишним доказательством раннего их исчезновения. Но интересно отметить, что у племени чимшиан, культура которого очень близка к тлинкитской, Ф. Боаз еще в конце прошлого века нашел в употреблении лук, простой деревянный, и стрелы с костяными наконечниками, причем стрелы хранились в деревянном колчане.[5]

Из перечисленных объектов тлинкитского вооружения наибольший интерес по своему этническому значению представляют панцыри, именно так называемые пластинчатые панцыри, т. е. панцыри, составленные либо из ряда параллельных пластинок или палочек, костяных, железных, деревянных, так или иначе скрепленных между собою и образующих нечто вроде длинного жилета для защиты груди и отчасти живота и спины;

[1] La-Pérouse. Voyage autour du monde. Paris, 1797, v. II, p. 207.

[2] Skinner. Material culture of the Menomini. New York, 1921, p. 323.

[3] Ю. Лисянский, о. с. II, стр. 145; то же у Langsdorff'a. Bemerkungen auf eine Reise um die Welt. Frankfurt am Main, 1812, B. II, S. 113.

[4] Holmberg, o. c. pp. 28—29; Krause, o. c. p. 250.

[5] Fr. Boas. Tsymshian Mythologie. 34th Report of the Bureau ot American Ethnology, 1916, p. 50.

либо из концентрически расположенных одна над другой отдельных полос толстой кожи. В последнем случае панцырь закрывает иногда все туловище, доходя даже до колен. Преимущества пластинчатого панцыря заключаются в сравнительной легкости его изготовления и в известной гибкости и подвижности, благодаря чему он, будучи непроницаем для стрел и кинжала, в то же время значительно облегчает движения воина. Само собой разумеется, что против огнестрельного оружия такой панцырь не является достаточной защитой, и La-Pérouse еще в XVIII в. продемонстрировал это перед индейцами.[1]

Наличие у тлингитов пластинчатого панцыря имеет значение в вопросе о происхождении американского человека; оно является лишним доводом в пользу миграции его из Азии: такой панцырь встречался в Монголии, Японии,[2] далее в северовосточной Азии, именно у чукчей,[3] у коряков,[4] а также у алеутов и западных эскимосов,[5] а Шренк описывает пластинчатый панцырь, найденный им у гиляков приамурских,[6] аналогичный хранящемуся в Музее антропологии и этнографии панцырю эскимосскому (№ 593—74) с о. св. Лаврентия. Интересно кстати отметить, что В. Иохельсон высказывает предположение, что коряцкий пластинчатый панцырь из железных пластинок заимствован коряками у тунгусов.[7]

Не касаясь вопроса о пути миграции пластинчатого панцыря на самом азиатском материке, укажем лишь, что Hough и другие исследователи считают, что в Америку пластинчатый панцырь проник из северовосточной Азии, от чукчей и эскимосов, распространившись по северозападной Америке и оттуда дальше до южной Калифорнии и Мексики. Он был найден также и на востоке североамериканского материка, именно у ирокезов и алгонкинов, и на юго-востоке встречался даже в Виргинии.[8] Но у тлингитов, территория которых изобилует лесом, панцырь костяной или железный естественно эволюционировал в деревянный.

Следует, однако, отметить, что есть некоторые факты, говорящие против миграции пластинчатого панцыря из Азии и наводящие на мысль, что мы имеем тут явление параллелизма, самостоятельное изобретение

[1] La-Pérouse, о. с. II, p. 156.

[2] Hough. Primitive American aborigines. Report of U. S. Natur. Museum, 1893, p. 645.

[3] В. Богораз, Сборн. МАЭ, 1901, II, 30 и табл. XII, рис. 1; его же: The Chukchee, VII, pp. 161—168.

[4] W. Jochelson. The Koryak. P. II, p. 563 и pl. XXIX; Крашенинников. Описание земли Камчатки, II, 51.

[5] Hough, о. с. p. 632, pl. 11—12 и его же: Origin of the American aborigines. American Anthropologist, 1912, v. 14, № 1, p. 40; Вениаминов. Записки etc., II, стр. 106—107.

[6] L. Schrenk. Reisen u. Forschungen im Amurlande. 1854—56, B., Fig. XLIV. Пластинчатые панцыри эскимосские и чукотские имеются в Музее антропологии и этнографии.

[7] W. Jochelson, о. с. II, p. 563.

[8] Hough. Primitive armor, p. 632.

этого объекта вооружения. Дело в том, что у тлинкитов, наряду с пластинчатыми панцырями, в употреблении панцырь из толстой лосиной кожи, имеющие вид туники или рубашки, и среди них попадаются экземпляры, представляющие прототип пластинчатого панцыря. Так, Ванкувер описывает кожаный панцырь, в котором грудная часть подбита изнутри деревянными дощечками,[1] и по свидетельству Лисянского[2] «военный наряд тлинкитов состоит иногда из полукафтанья «куяк» с железными полосами, пришитыми одна над другой поперек груди, дабы пулею нельзя было пробить». У Лисянского же находим указание, что с введением железного огнестрельного оружия явился новый тип военного защитного одеяния в виде полосы лосиной кожи вокруг шеи со свешивающимися на грудь железными пластинками. Наконец в Нью-Йорке в Museum of Natural History хранится кожаный панцырь, в котором лишь воротник составлен из деревянных дощечек, скрепленных, как в пластинчатых панцырях, но они скрыты под кожей.[3]

Описанные нами типы панцырей можно бы, думается нам, не без основания принять за первичные стадии генезиса пластинчатого панцыря и, следовательно, не исключена возможность, что пластинчатый панцырь возник здесь самостоятельно.

Но каково бы ни было происхождение пластинчатого панцыря у тлинкитов, он у них в ходу уже с давних пор, на что находим указания у Cook'a, Bancroft'a и др.[4]

Деревянные пластинчатые панцыри (см. общий вид военного одеяния тлинкита, фиг. 1, также табл. I) состоят либо из дощечек, либо из палочек, либо из комбинации тех и других. Они надеваются поверх кожаной туники,[5] а иногда под ней. Дощечки и палочки искусно скреплены плотно оплетающими их жильными нитками (согласно Литке — «китовыми жилами»),[6] тесно примыкающими одна к другой. Щитки или надставы служат для защиты верхней части груди и, надо думать, для облегчения дыхательных движений, благодаря некоторой подвижности их. Посредине обе половинки панцыря разрисованы типичными символическими фигурами тлинкитского орнамента, занимающего четырехугольное пространство. Обычно орнамент этот имеется только с наружной стороны, но встречаются

[1] Vancouver. A voyage of discovery to the North Pacific Ocean. 1798, v. II, p. 239 по Niblack'y. The Coast institution, 1890, p. 269.

[2] Ю. Лисянский, о. с. II, стр. 143.

[3] Ibid.

[4] Cook. Third voyage to the Pacific Ocean. London, 1785, v. II, 371; Bancroft. The native races of the Pacific States of N. America. London, 1875, v. I, p. 105.

[5] Simpson, o. c. II, p. 205.

[6] Литке, о. с. I, стр. 152.

экземпляры, разрисованные и с наружной и с внутренней стороны, а некоторые имеют роспись только на стороне внутренней. Последнее обстоятельство особенно подчеркивает символическое охранительное, а не эстетическое значение этого орнамента, ибо в последнем случае его не стали бы делать изнутри.

В Музее антропологии и этнографии имеется 5 экземпляров пластинчатых панцырей — nonda,[1] комбинированного типа, т. е. из дощечек и палочек, и хотя все они не дублетные, а отличаются друг от друга в деталях, мы дадим подробное описание лишь одного из них, а для остальных ограничимся только указанием их отличий.

Фиг. 1. Тлингитский воин в старинном одеянии.

Панцырь № 2454—8 (табл. I) состоит из двух половинок, связанных между собой у боковых краев кожаными ремешками: из передней и задней. Передняя половинка состоит из 8 дощечек в 4 *см* шириной из которых средние 4 длиннее (32 *см*) боковых (31 *см* длины). С каждой стороны крайних дощечек приложено по 4 круглых палочки одинаковой с ними длины. К верхнему краю шести внутренних дощечек при помощи полоски толстой ровдужной кожи, пришитой ремешками, приложен подвижной щиток из 8 дощечек в 14 *см* длины, но несколько уже нижних дощечек. Как дощечки, так и палочки (то же относится к задней половине панцыря) сплошь (кроме концов) обмотаны, точно тканью, жильными нитками, которые, искусно оплетая их, в то же время служат и для взаимного скрепления этих отдельных частей. Посредине основной нижней части панцыря разрисовано антропоморфное лицо, обрамленное двумя

[1] Krause, o. c. S. 370.

пятипалыми руками; равным образом расписан посредине и верхний щиток так называемый «глазной» фигурой. Задняя половина длиннее передней (42.5 *см* длины) и состоит из 9 дощечек в средине и по 8 круглых палочек с каждой стороны, постепенно укорачивающихся по направлению к наружному краю, а к нижним концам расширяющихся и уплощающихся. Задний щиток с орнаментальной фигурой устроен по типу переднего щитка. Обе половинки панцыря скреплены взаимно поперечно продетыми ремешками, а свободные края при надевании панцыря скрепляются ремешками: у края задней половинки ременная завязка, а на передней половине, на уровне разрисованного лица, ременная петля, в которую и продевается завязка. Удерживается панцырь на теле при помощи наплечных лямок, прикрепленных у верхнего края щитков, причем левая лямка прикреплена обоими концами неподвижно, а правая лишь одним концом к заднему щитку; в свободном же конце сделан продольный надрез — петля, в которой продевается кляп — деревянная круглая палочка. Происхождение неизвестно.

Панцырь № 2454—4 из коллекции И. Вознесенского, типа предыдущего, но со следующими отличиями: передняя половинка состоит из 10 дощечек и 8 палочек с каждой стороны и в общем немного короче, а задняя половинка — из 12 дощечек (3.3 — 3.5 *см* ширины) и 16 палочек; подвижные надставки каждая из 10 дощечек (14 *см* длины и 3.3—3.5 *см* длины). Одна из ровдужных наплечных лямок утеряна (от нее уцелел лишь узенький ремешок), другая имеет в длину 27 *см* и в ширину 4 *см*. Орнамент только с внутренней стороны. От Лисянского (вероятно).

Панцырь № 2454—5 типа предыдущих. Передняя половинка из 9 дощечек в 3.4—4.5 *см* ширины при длине в 41 *см* в средней части и 33 *см* по краям, вследствие чего образуется мыс, обращенный вершиной вниз; с каждой стороны по краям по 4 палочки, укорачивающихся по направлению кнаружи. В задней половинке 8 дощечек и с каждой стороны по 8 круглых палочек, уплощающихся у нижних концов и постепенно укорачивающихся по направлению к боковым краям. Правая наплечная лямка цельная, а левая из двух частей с надрезом-петлей в каждой; в эти петли продеваются соответственные свободные концы противоположной части и завязываются узлом. Разрисованный четырехугольник занимает пространство в 25 *см* ширины и 11 *см* длины. Такой же разрисованный четырехугольник с внутренней стороны занимает 20 *см* ширины и 14 *см* длины. Происхождение неизвестно.

Панцырь № 2454—6 типа предыдущих. Передняя половинка из 17 дощечек, задняя — из 19; у той и другой по краям по 3 палочки. Максимальная длина в средине 47 *см*. Передняя надставка (12 *см* длины и 26 *см* ширины) из 7 дощечек и 12 палочек, задняя из 12 дощечек (14 *см*

длины и 36 *см* ширины) и тоже из 12 палочек. Неоплетенное четырехугольное пространство, обычно расписанное орнаментом, здесь не раскрашено, что с большим вероятием нужно принять за указание, что экземпляр этот не вполне законченный. Из наплечных лямок одна цельная, а другая из двух частей: одна часть с прорезанной петлей на конце, другая с кляпом-костяной палочкой, которая продевается через петлю. Такие же кляпы находятся с боков для застегивания обеих половинок панцыря. Происхождение неизвестно.

Панцырь № 2354—7; дощечек и палочек в передней половине 10 и 16, в задней соответственно 13 и 16. Максимальная длина панцыря 53 *см* спереди, 56 *см* сзади. Надставки из 9 дощечек каждая. Левая лямка с кляпом. Орнамент с внутренней стороны, спереди и сзади. Происхождение неизвестно.

В числе предметов тлингитского вооружения в МАЭ имеется нарукавник (№ 2454—9 табл. I, 7), сходный по материалу и отчасти по технике с пластинчатым панцырем и служащий для защиты руки воина. Он состоит из 14 продольных деревянных дощечек (от 1.7 до 3 *см* ширины при максимальной длине в 45 *см*), оплетенных и скрепленных между собою бечевочками, как и панцыри, но не сплошь, а лишь в двух местах, полосой в 9 *см* ширины наверху и 3.5—3.7 *см* внизу, причем в средине эти бечевочки окрашены в типичный для тлингитов голубовато-зеленый цвет. К одному из продольных краев привязаны две пары ремешков, продеваемых соответственно через ременные петли у другого края, и нарукавник получает вид рукава, имеющего к тому же выемку в нижней части верхнего края для проймы. На наличие такого же объекта и в United States Natural Museum в Вашингтоне находим указание у Niblack'a (о. с. р. 268), а В. Иохельсон описывает аналогичный предохранитель для руки у коряков, но не из деревянных дощечек, а из железных пластинок.[1]

Что же касается щитов, то этот объект вооружения отсутствовал у тлингитов, хотя у соседних алеутов еще Вениаминов застал складной щит в виде двух сходящихся под углом досок, которые в открытом бою держали над головой для защиты от неприятельских стрел.[2]

III

Для защиты головы на войне или во время поединка тлингитские воины употребляли своеобразные головные уборы или шлемы-маски, имеющие форму массивного деревянного колпака весом в 1.7—3 *кг*,

1 W. Jochelson, o. c. P. II, p. 563.
2 Вениаминов. Записки, II, стр. 907.

причем передняя часть или маска представляет либо обычно страшное антропоморфное, либо зооморфное лицо, либо сочетание того и другого, либо, наконец, просто фантастический образ, символизирующий духа. Согласно указаниям Шабельского, Holmberg'a, Niblack'a, и Swanton'a,[1] роспись на этих шлемах, а также кожаные или деревянные придатки изображают тотемы или фамильные гербы. Раскрашены они излюбленными тлингитами красками (см. Сборн. МАЭ, VIII, стр. 280) и расписаны типичными фигурами их орнамента, Некоторые, кроме того, имеют добавочные украшения, как волосы, моржевый ус, наклеенные полоски кожи со щетиной, изображающие усы, эспаньолку и т. п. Удерживались они на голове при помощи ремешков-завязок, продетых в просверленные отверстия стенок. Благодаря толщине стенок (4.5—6 *см* толщины) шлемы эти были непроницаемы не только для примитивных стрел, но почти и для прежних ружейных пуль. Так, по свидетельству Лисянского, тогдашняя «ружейная пуля, выпущенная на умеренное расстояние, с трудом пробивала их».[2] Но кроме непроницаемости для стрел, большую помощь, по убеждению тлингитов, оказывала сама символическая форма шлема и символические расписные фигуры на нем. Маски-шлемы лица не защищали, ибо доходили только до верхнего века.

Уже во второй половине прошлого столетия шлемы-маски потеряли свое военное назначение и превратились в церемониальную принадлежность.[3]

В Музее антропологии и этнографии имеется большое собрание тлингитских шлемов, весьма разнообразных типов, и потому мы дадим описание каждого из них в отдельности. Отметим здесь, что отсутствует у нас тип, описанный у Dall'a и Hough,[4] где шлемы не из одного куска, а из двух, именно из собственно шлема и отдельной маски, привязывавшейся к нему. Возможно, что этот тип был более старинный, чем наши шлемы. Хранящиеся в Музее антропологии и этнографии шлемы можно разбить на несколько групп. Прежде всего опишем те из них, которые определенно служат изображением духов.

Шлем № 571—14 (табл. II, 2) — куштах[5] — муспкынча, «злой дух или лешпй», по данным собирателя И. Вознесенского (см. его Список, V, 1845, № 67). Лицевая часть или маска выкрашена в зелено-

[1] Shabelsky, o. c. p. 71; Holmberg, o. c. p. 28; Niblack, o. c. p. 268; Swanton, o. c. p. 415.

[2] Лисянский, о. с., II, стр. 147.

[3] Bancroft, o. c., I, 101; Niblack, o. c., 650, II, p. 345.

[4] Dall. Masks, Labrets etc., p. 119; Hough, o. c. p. 650.

[5] Куштa означает (выдра) (см. Krause, o. c., p. 386), значение же второго слова нам выяснить не удалось

вато-голубой цвет, но брови черные, губы и рельефно вырезанные уши — красного цвета. Вокруг правого глаза красная кайма, что придает лицу фантастический вид. Задняя поверхность слегка обмазана белой краской и снабжена неглубоким резным орнаментом. Над верхним лобным краем торчат в виде щетины длинные пластинки китового и моржового уса. Вокруг верхней губы и по углам рта пучки короткой черной щетины, а посредине подбородка эспаньолка из той же щетины. Из широкого (21 *см*) полуоткрытого рта выглядывают два ряда натуральных зубов и передний край языка. Высота спереди, не считая длинной щетины, 26 *см*; диаметр основания почти круглого — 27 *см*; вес — 2.5 *кг*.

Шлем № 571—15 (табл. III, 4) из коллекции И. Вознесенского) — «олицетворяет злого духа»;[1] типа предущего, но лицо более антропоморфное и с некоторыми отличиями в окраске: от краев лицевой части и от лба, по направлению к средине, идут белые выступы, а на левой щеке три красных полосы. Задняя и боковые поверхности с росписным орнаментом красного, белого и черного цвета. Рот почти ромбоидальной формы со слюдяными пластинками-зубами. Основание слегка овальное (диаметр 27 и 31 *см*); вес — 2.2 *кг*.

Шлем № 2454—13 (табл. II, 4) неизвестного происхождения и своеобразного фантастического вида, что можно, быть может, принять за указание, что он также изображает духа. Нос необычайно широкий (10 *см* у основания) с сильно раздутыми красными ноздрями; из широкого смеющегося красного рта выглядывают два ряда зубов. Глаза очень большие (12 *см* в длину и 6 *см* максимальной ширины) с черными зрачками и толстыми дугообразными надбровными валиками, из-за которых выдается орнаментированная росписью лобная часть с 3 парами ремешков сзади. Над прямой линией рта губа, окрашенная в блестящую аспидно-черную краску с зубчиками по нижнему краю. По обеим сторонам лица кожаные придатки-уши с росписью черного и белого цвета; на задней поверхности шлема черный и красный орнамент. Из ремешков для привязывания уцелел только один. Внутренняя поверхность шлема носит следы клея и синего сукна, которым, нужно думать, он был выстлан для более удобного ношения его на голове. Овальное основание имеет 31 *см* в длину и 26 *см* в ширину; вес — 3 *кг*.

Далее следует группа шлемов с антропоморфными лицами.

Шлем № 517—17 (табл. III, 3) из коллекции И. Вознесенского аныгат-ты, т. е. 'почетный дворянин'.[2] Передняя часть представляет

[1] Музейный архив, список V, предм. 68—2.

[2] Архив МАЭ, список И. Вознесенского, V, № 70. Это, конечно, вольный перевод, но во всяком случае ясно, что шлем этот являлся привилегией более знатного лица.

вполне антропоморфное лицо, окрашенное в черный цвет, с белыми полосками в нижней правой части и двумя широкими красными полосами с белыми кружечками и зеленоватыми выступами слева. Ушные раковины, надбровные дуги, ноздри и губы — красные. В открытый рот и зрачки глаз вставлены слюдяные пластинки. Нос маленький, правильной формы. На верхней губе усы из полосок кожи с темной шерстью; то же на подбородке, но шерсть тут вылезла. В края лобной части, которая выдается над теменной поверхностью шлема, вставлены в два ряда пучки коричневых волос. Собственно шлем имеет форму овального полушара, основание которого достигает 29.5 *см* в продольном диаметре и 27 *см* в поперечном. Он окрашен в темнокрасный цвет с орнаментом в виде вдавлений и глазных фигур, в свою очередь окрашенных в белый и черный цвета. По обеим сторонам, ближе кпереди, а также сзади просверлены в стенках у нижнего края сквозные, но не выходящие наружу отверстия, в которые продеты ремешки для завязывания шлема под подбородком;[1] вес — 2.6 *кг*.

Шлем № 2454—12 (табл. III, 2) неизвестного происхождения; весьма редкий экземпляр. В отличие от предыдущих снабжен у углов рта лицевой стороны еще двумя маленькими антропоморфными масками, весьма искусно сделанными, с пучечками щетины по верхнему краю. Налобная часть окаймляет маску в виде кокошника с 2 рядами пучков черных волос, а лицо изборождено многочисленными резными линиями на носу, вокруг глаз и по обеим сторонам рта. Окраска голубовато-зеленая спереди и красная в нижней части; уши и губы красные, зрачки и надбровные дуги черные. Сзади черные расписные фигуры по неокрашенному фону. На левой щеке поперечная железная пластинка в 3 *см* длины, но она, повидимому, прибита для скрепления образовавшейся после трещины. Другая железная пластинка, короче и шире предыдущей, вделана слева же в толщу стенки у основания. Для удержания шлема на голове он снабжен, кроме обычных ремешков, деревянным клином сзади, продетым сквозь ременную петлю. Овальное основание имеет в длину 29.5 *см*; вес — 2.7 *кг*.

Шлем № 571—16 (табл. III, 5) из коллекции И. Вознесенского 1845 г. Туземное название, согласно собирателю, «кичук — название одной священной птицы из роду ястребов»,[2] но маска антропоморфная, с человеческими ушами; зубы и зрачки глаз из перламутровых пластинок. Над лбом расписанные невысокие деревянные выступы. По сторонам маски красные рельефные уши. На верхней губе образовались две трещины, и одна трещина вдоль нижней губы и подбородка. Задняя поверхность обра-

[1] Hough, o. c. p. 636.

[2] В словаре Krause (o. c. p. 387) Kidschux, red schux переведено 'ястреб' — *Astur stricapillus*.

зует уступы и покрыта резным орнаментом, на котором лишь местами намечена краска. Вообще вся задняя поверхность, по сравнению с прочими шлемами, производит впечатление неоконченной отделкой. Диаметры основания 25 и 28 *см*, вес — 3 *кг*. На внутренней поверхности остатки смолы и следы шерсти — очевидно, остатки подстилки, а также ременные завязки.

Шлем № 633—8 (табл, III, 6) из коллекции б. Музея Адмиралтейского департамента, 1826 г. Лицевая часть, т. е. маска, антропоморфная, выкрашена в характерную для тлингитов голубовато-зеленую краску, но уши и губы красные, а зрачки глаз и ободки над глазами, т. е. брови черные. На верхней губе и на подбородке пучки короткой черной щетины. Справа, возле подбородка, трещина, скрепленная при помощи ремешков и деревянных гвоздиков. Внутри ременные завязки. В отличие от прочих шлемов этот экземпляр в передней части сплющен с боков, вследствие чего получается лишь удлиненный профиль лица. При этом предмете старинная этикетка со следующей надписью: «Маска островов маркиза Мендозы, с острова Нука-Гива». Но если принять во внимание, что шлем этот передан из б. Музея Адмиралтейского департамента, откуда коллекции поступили крайне перепутанными, можно с большой вероятностью допустить, что указанная этикетка не относится к описанному нами шлему, тем более, что по всем признакам он тлингитский и что на указанных островах таких шлемов нет.

Кроме описанных шлемов с антропоморфными лицами в Музее антропологии и этнографии имеются типы переходные, полузооморфные, полуантропоморфные и, наконец, чисто зооморфные.

Шлем № 2454—11 (табл. III, 1). Верхняя половина антропоморфная, нижняя зооморфная — с вытянутыми вперед губами и носом. Лобная часть выдается над теменем, с округленным мысом по середине, и расписана орнаментом черного и голубовато-зеленого цвета, а по краям усажена пучками свешивающихся назад черных волос. Рот широкий, раскрытый и усажен двумя рядами натуральных зубов, из-за которых выглядывает кончик языка. Губы и ноздри красные, зрачки глаз и надбровные дуги — черные, а остальная часть выкрашена в голубовато-зеленый цвет с красной каймой по нижнему краю. По сторонам лицевой части торчат приколоченные железными гвоздиками две кожаных лопасти-уши с типичным тлингитским орнаментом. Собственно шлем, точнее задняя часть его, выкрашен в красный цвет с черным орнаментом. С внутренней стороны ременные завязки, продетые через просверленные в толще стенок сквозные отверстия, не выходящие, однако, наружу; концы завязок, продетые через отверстия, завязаны узлами. Основание представляет почти правильный круг в 29 *см* в диаметре; вес 2.2 *кг*.

Шлем № 571—18 (табл. I, 3) — «чаак», из колл. И. Вознесенского, 1845 г. Имеет вид орлиной головы с перламутровыми зрачками, окрашенной в голубовато-зеленый цвет; но задняя часть, а также ободок у основания — темнокрасные; равным образом края клюва выкрашены в красный цвет, но более яркий. Надбровные дуги черные. Диаметры основания 25.5 и 29 *см*, вес 2.7 *кг*. Этикетка И. Вознесенского гласит: «Личины головные, надеваемые на игрушках», что может служить подтверждением, что с течением времени шлемы потеряли первоначальное военное назначение и стали объектами церемониальными.

Шлем № 2454—15 (табл. I, 2) в виде приподнятой кверху деревянной тюленьей головы с торчащими назад усами, раскрытой сквозной пастью с зубами и обычным тлингитским орнаментом в нижней части. На внутренней поверхности спереди остатки приклеенной подстилки из оранжевой шерсти и ременные завязки. Длина овального основания — 29.5 *см*, ширина — 25.5 *см*; вес — 2.6 *кг*. Происхождение неизвестно.

Шлем № 2454—16 (табл. II, 6) с о. Ситки; также в виде тюленьей головы с раскрытой пастью и торчащими из нее зубами; судя по пустым луночкам, не хватает 7 зубов. Окрашена в ярко-зеленый цвет, кроме нижней каймы и задней поверхности, на которой находим резной черный и зеленый орнамент. Позади глаз торчат два деревянных выступа — уши, окрашенные, как и губы, и ноздри, в красный цвет. С внутренней стороны ременные завязки, а сзади, у самого края, сверх того ременная петля. С внутренней стороны следы подстилки и остатки клея, которым она приклеивалась. Диаметры основания 15 и 28.5 *см*.

Шлем № 2454—17 (табл. II, 1), судя по этикетке, такого же происхождения, что и шлем № 2454—16. Имеет вид головы животного с вытянутой мордой, но с человеческими ушными раковинами. Спереди по верхнему краю маски, пучки черных волос и два ушных придатка по сторонам, из толстой кожи с расписным орнаментом. Третий придаток длинный, тоже расписанный фигурами тлингитского орнамента, торчит над лобной частью. Эти придатки, как и на церемониальных масках (см. Сборн. МАЭ, т. VIII), изображают, нужно думать, фамильный герб. По обеим сторонам полураскрытой пасти с двумя рядами зубов красный резной орнамент. Вся задняя поверхность и ободок спереди темнокрасного цвета; такого же цвета рельефно выступающие уши. С внутренней стороны две больших ременных петли, а третья небольшая надорванная петля находится снаружи, на средине высоты задней поверхности. Внутренняя поверхность шлема вся покрыта слоем смолы со следами черной шерстяной подстилки. Диаметры основания 31 *см* и 26.5 *см;* вес — 2.6 *кг*.

Шлем № 2454—18 (табл. I, 6) в виде головы животного, вероятно, барана с торчащими деревянными дощечками-ушами с пучками рыжих волос по краю и черным орнаментом внизу и сзади. Передняя часть головы голубовато-зеленая, а вся голова, уши и нижняя губа окаймлены красной полоской. На шейной части по черной фигуре с боков, напоминающей лапу. Диаметры основания — 27.5 *см.* и 31.5 *см;* вес — 2.9 *кг.* На внутренней поверхности остатки смолы и ременных завязок. Происхождение неизвестно.

Шлем № 2454—19 (фиг. II, 2) в виде звериной головы, с высунутым языком и двумя деревянными выступами ушами с несколькими пучками (часть выпала) длинных черных волос по краям. Лицевая часть изборождена резными линиями и покрыта голубовато-зеленой и красной краской. Сзади резной орнамент черного, голубовато-зеленого и частью (внизу) красного цвета. Диаметры основания — 26—27 *см;* вес — 2 *кг.* С внутренней стороны кончик ременной завязки. Происхождение неизвестно.

Шлем № 633—9 (табл. II, 5) зооморфный. Лицевая часть с широкой, плотно усаженной двумя рядами мелких зубов пастью, окрашенной в красный цвет, с красными вздутыми ноздрями, черными бровями и пучками черных волос по верхнему краю лобной части. Остальная поверхность зеленовато-голубая. Диаметр основания — 27 и 29 *см*; вес — 2.5 *кг.* Из колл. Музея Адмиралтейского департамента 1826 г.

Шлем № 2454—18 (табл. I, 6) в виде головы животного, вероятно, барана. Уши в виде деревянных дощечек с торчащими по краям пучками рыжих волос и с черным орнаментом внизу и сзади. Передняя част зеленовато-голубая. Вокруг ушей, головы и нижней губы красная каемка. На нижней шейной части по черной фигуре с боков, напоминающей лапу. На внутренней поверхности остатки смолы, служившей для прикрепления подстилки, и концы ременных завязок. Диаметры основания 31.5 *см* и 27.5 *см*; вес 2.9 *кг.* Происхождение неизвестно.

Шлемы, как мы указали, защищали только голову и лобную часть лица; для защиты остального лица употреблялись наличники, имеющие форму деревянного овала, съуживающегося и не замыкающегося сзади. К свободным концам его прилажена кожаная перемычка, оканчивающаяся с обеих сторон раздвоением на 2 ремешка, пропускаемые через просверленные в наличнике отверстия и продеваемые потом через надрез в перемычке, над которым они завязываются узлом. Верхний край имеет две неглубокие вогнутости, благодаря чему воин имеет возможность смотреть сквозь остающиеся щели между нижним краем шлема и верхним краем наличника. Посредине просверлено для дыхания маленькое отверстие, приходящееся приблизительно против носовых отверстий; над ним изнутри в дереве сделана выемка для носа. На уровне рта с внутренней же стороны прилажена

петля из мочалы и ремешков, служащая, надо думать, по аналогии с некоторыми масками, для удержания наличника в нужном положении.

Наличник № 2454—22 (табл. IV, 3), из плотного дерева в 1.5 *см* толщиною; высота по передней средней линии — 13 *см*, у заднего края — 3.2 *см*. Наличник орнаментирован символическим резным и расписным орнаментом обычного тлингитского типа; окраска красная и голубовато-зеленая по черному фону. У верхнего края снаружи как бы гофрированная красная кайма в 2 *см* ширины. Внутренняя поверхность вся изборождена продольными резными, взаимно параллельными, линиями. Спереди свешивается полукруглый козырек в 11—12 *см* ширины в средине; он состоит из двух наложенных один на другой кусков толстой кожи и, нужно думать, служит для защиты шеи. Прилажен он при помощи ремешков, продетых через маленькие просверленные у нижнего края наличника отверстия. Из старинных поступлений Музея, но точное происхождение неизвестно.

Наличник № 2454—21 (табл. I, 4) сходен с предыдущим по форме, материалу и размеру, но не окрашен, за исключением черной глазной фигуры. Задние боковые края связываются продетой в отверстия бечевочкой. В орнаменте выделяется резное антропоморфное лицо посредине, обращенное вниз, что, надо думать, по аналогии с изображениями, обращенными головой вниз на могильных памятниках, символизирует, повидимому, смерть. На изображенной продольными резными линиями полосе у верхнего края в средине и по сторонам инкрустировано было по 9 ракушек (некоторые выпали), расположенных в 3 ряда по 3 в каждом. Длина посредине — 25 *см*. Происхождение неизвестно.

Наличник № 2454—20 (табл. IV, 2) типа предыдущего, но с отличиями в орнаменте — кроме обычных фигур резных и раскрашенных, два плоских резных антропоморфных лица, по одному с каждой стороны, а посредине два ряда резных четырехугольничков, соответствующих зубам. Задние концы скреплены ремешками, образующими крученую бечевку. Внутренняя поверхность вся изборождена продольными довольно глубокими параллельными надрезами. Длина посредине — 24 *см*, высота спереди — 14 *см*. Из коллекции И. Вознесенского (старинная надпись карандашом: «№ 3, Koloschen, Sitka, Halsberge»).

Наличник № 620—18 (табл. IV, 1) Si-ta-ak; типа предыдущих, но из более тонкого и мягкого дерева, весь расписан символическим орнаментом черного и красного цвета по желтому фону дерева; в средине широкая полоса, выкрашенная сплошь в красное, с маленьким просверленным отверстием для дыхания. Выемки глазные у верхнего края глубже, чем на предыдущих. Петля на внутренней поверхности железная. Общий вид показывает, что он не был в употреблении и сделан, повидимому, ad hoc,

по заказу собирателя. Из коллекции И. Вознесенского, список V, № 66, 1845 г.

IV

Другим характерным объектом вооружения является кинжал, в особенности двойной кинжал, этот неразлучный спутник тлингита.[1] Первоначально кинжалы эти делались из камня,[2] как у алеутов, у которых они существовали еще во время Вениаминова,[3] потом они делались из меди[4] и, что особенно любопытно, слово 'ковать' at-ikhi указывает на то, что медь пользовалась здесь прежде широким применением, ибо медь по-тлингитски ikh (Erman, Zeitschr. f. Ethnol. 1870, II, 393). В конце XVIII в., по свидетельству Лаперуза, у всех тлингитов были уже железные кинжалы,[5] висевшие на шее в кожаных ножнах, хотя медные кинжалы тоже сохранились еще и по введении железа.[6] В Музее антропологии и этнографии имеются экземпляры, представляющие сочетание железа с медью точнее, стальные или железные в медной оправе; такой же экземпляр хранится, между прочим, в Британском музее (см. Handbook to the Ethnographical collections of the British Museum. London, 1910, p. 259).

Типичная форма тлингитских кинжалов (schē-kâts, tschü-châ — nat по Krause,[7] kûtla на стикинском наречии — t sā 'g'atl[8]) двухлопастная, т. е. они имеют два клинка: один короткий и более широкий и другой более узкий и длинный на конце противоположном. Оба клинка сделаны из одного куска, причем между их основаниями узкая перемычка, обмотанная ремешками или бечевками и служащая рукоятью. Один конец обмотки, свободно свешивающийся, служит для того, чтобы обвязать его вокруг руки перед тем, как оружие это пускается в ход. — Наряду с этой формой кинжалов были кинжалы не двойные. Так, Лаперуз описывает кинжалы, у которых рукоять закруглена и не имеет другого клинка, короткого.[9]

Равным образом в Стокгольмском музее хранится кинжал с птичьей головой на одном конце.[10] На аналогичные экземпляры указывает и Erman.[11] Наконец, в Музее антропологии и этнографии имеется также экземпляр кинжала одиночного (см. ниже № 539—6, табл. IV, 3),

1 La-Pérouse, o. c. II, pp. 151—152; Holmberg, o. c. p. 28; Niblack, o. c. p. 282.
2 Гельвальд. Ест. ист. племен и народов. СПб. 1885, т. I, на стр. 349.
3 O. c. II, p. 106.
4 Erman, o. c. II, p. 386.
5 La-Pérouse, o. c., II, p. 151—152.
6 Erman, o. c. II, p. 106.
7 O. c. p. 357.
8 Fr. Boas. Vocabularies of the Tlingits etc. 1891, p. 176.
La-Pérouse, o. c. II, p. 386.
10 Ratzel. Völkerkunde, 18, B. II, S. 652.
11 Erman, o. c. II, p. 386.

с завитками на одном конце, напоминающий по форме старинные кинжалы алеутов и атабасков.[1] Если принять во внимание, что одиночные кинжалы по преимуществу старинные, можно не без основания заключить, что двойные кинжалы эволюционировали из этой более ранней формы.

Размеры кинжалов колеблются, согласно данным старинных исследователей,[2] между 45 и 60 *см* в длину при максимальной ширине в 10—12 *см*, причем длинный клинок раза в 3 длиннее короткого. Кинжалы, хранящиеся в Музее антропологии и этнографии, имеют от 41 до 57 *см* длины. Для натачивания кинжалов употребляется камень.[3]

Назначение кинжалов, как указано выше, было военное, хотя La-Pérouse приводит утверждение тлингитов, что кинжалы употреблялись только при охоте на медведей и других опасных зверей. Помимо того, что другие старинные путешественники, в том числе Cook, утверждают противное, исключительное назначение кинжалов, как орудия на охоте, внушает сомнение уже потому, что обстановка, при которой тлингиты дали La-Pérouse'у это объяснение, наводит на мысль, что оно имело целью лишь успокоить этого непрошенного посетителя и его спутников во избежание каких-либо аггрессивных действий с их стороны.

Кинжал № 539—3 (табл. IV, 6) из коллекции капитана Головина 1819 г.; железный, с обеих сторон плоскотрехгранный, причем средняя грань короче обеих крайних, к концу переходящих в острие. Средняя грань у основания переходит в ручку, обернутую кожаным лоскутом и расходящуюся в двойную развилину. Внутренний край последней округлен и переходит в спиральную завитушку со вставленным в сквозное отверстие каждой завитушки перламутровым кружочком. Длина 41 *см*, максимальная ширина близ основания — 7 *см*.

Кинжал № 633—34 (табл. IV, 5а), из коллекций б. Музея Адмиралтейского департамента, поступлений 1826 г. Кинжал железный, двойной. Длинный клинок выпуклый с 3 продольными суживающимися к концу бороздками на верхней поверхности и соответственно-вогнутый на нижней поверхности. Основание переходит в перехват-ручку, обернутую кожей и поверх красной фланелью; кожаная обмотка переходит в ремешок, образующий петлю (для руки), из-под которой свешивается длинный (50 *см*) свободный конец с продольным (4.5 *см* длины) надрезом-петлей на конце. Ручка переходит в короткий клинок, представляющий антропоморфное лицо с круглыми глазами (не сквозными), носовыми отверстиями, ртом с 5 то-

[1] Whymper. Alaska. Braunschweig, 1869, S. 237. Portlock. Voyage, p. 261, у Niblack'a, o. c. p. 284.

[2] Cook's Third voyage, v. II, p. 373; Holmberg, o. c. p. 28; Erman, o. c. II, p. 386.

[3] Erman, o. c. II, p. 387.

чечными вдавлениями, соответствующими зубам, и приколоченными по сторонам плоскими ушами в виде медной буквы В с наружной и внутренней стороны. Лезвием этого короткого клинка служит округленный острый край лобной части лица. Длина 43 *см*.

К этому кинжалу ровдужные ножны-футляр (табл. IV 5b) с пришитой к ним обоими концами ровдужной лентой, на которой футляр висит на шее. В нижней боковой части футляра прорезано 3 отверстия, а в нижний суженный конец вставлен деревянный мундштук, что наводит на мысль, что это сочетание ножен со свирелью или вообще с духовым музыкальным инструментом. Кинжал с ножнами висит на шее при помощи широкой (5—6 *см*) ременной ленты. На нашем экземпляре лента разорвана на 2 части: либо от старости, либо вследствие утери приспособления для их скрепления.

Кинжал № 2454—2 (табл. IV, 4) двойной железный; длинный клинок (29.5 *см* длины) слегка выпуклый, трехгранный снаружи, с 4 круглыми несквозными ямочками вдоль средней грани, и соответственно вогнутый на внутренней стороне. Перемычка ничем не обмотана — повидимому, это экземпляр недоконченный — и переходит в короткий, почти плоский треугольный клинок с закругленными острыми краями. Короткий клинок просверлен двумя круглыми отверстиями — глазами, поперечной сквозной щелью — ртом и двумя крошечными ямочками, соответствующими носовым отверстиям; все это придает ему вид антропоморфного лица, но заостряющегося кверху. Длина 48.5 *см*, максимальная ширина лица — 7.5 *см*. Происхождение неизвестно.

Кинжал № 337—23 (табл. IV, 7), из коллекций Дорошина; поступил в Музей через Географическое общество. Стальной, типа № 633—34 (табл. IV, 5a), но с тем отличием, что у основания каждого клинка — медная оправа фестонами с круглыми отверстиями у их основания; далее, обмотка сделана из бечевочек, искусно и аккуратно облегающих подложенную под ними кожу, а короткий клинок представляет слабое подобие антропоморфного лица с 2 инкрустированными перламутровыми кружечками-глазами и 7 маленькими ямочками, расположенными плоской дугой и обозначающими рот. Ременная петля для подвешивания и ножны-футляр отсутствуют. Длина 49 *см*.

Кинжал № 571—74 (табл. V, 1) с о. Ситки, из коллекции И. Вознесенского (список III, 1844 г., № 34). Длинный клинок (34 *см* длины) пятигранный, с 3-мя продольными желобками посредине, сходящимися по направлению к острию; внутренняя его поверхность гладкая вогнутая; у основания медная оправа. Перемычка-ручка обмотана замшевой белой лентой, один конец которой свободно свешивается и переходит в сидящий в медной оправе короткий клинок (10 *см* длины при максимальной ширине в 7 *см*).

Последний имеет вид распластанной головы, не то рыбы, не то змеи, с острыми, но округленными на конце краями и с двумя перламутровыми кружечками, изображающими глаза. Внутренняя поверхность этого клинка гладкая, вогнутая. Общая длина 53 *см*. К нему ровдужные ножны № 571—74 (табл. V, 1 b) с изрезанной в бахрому каймой близ верхнего края и кисточкой из ровнодужных полосок на противоположном конце. К ним пришита обоими концами лента, продеваемая через голову, и тогда ножны с кинжалом висят на шее.

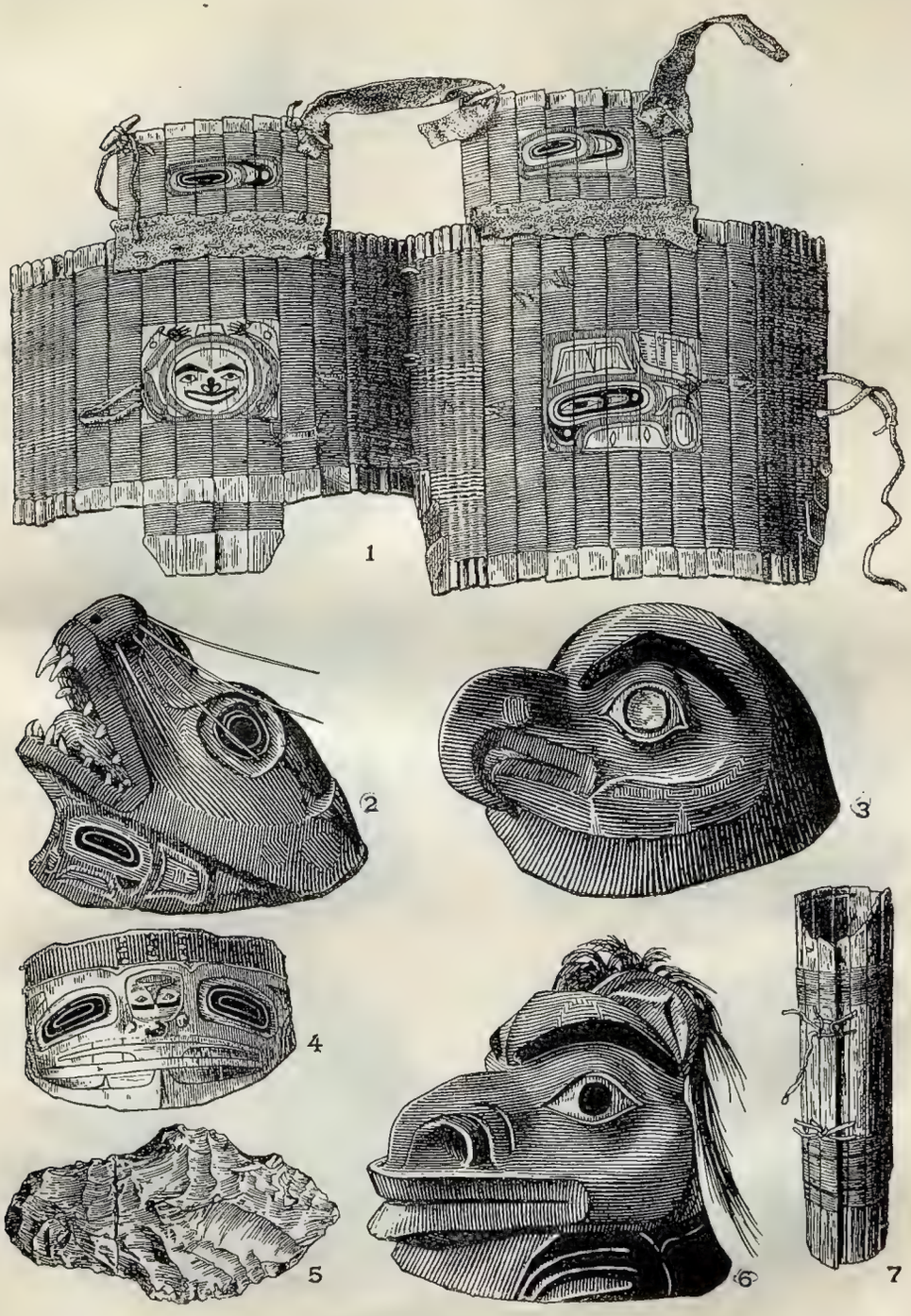
Кинжал № 633—33 (табл. V, 2 a) из коллекций б. Музея Адмиралтейского департамента, поступления 1826 г. В отличие от всех описанных выше кинжалов этот экземпляр настоящий двусторонний, ибо каждый конец его представляет собою клинок кинжала и оба одного и того же типа, с выступающей посредине плоской гранью вдоль одной поверхности и с легкой вогнутостью на поверхности противоположной. У основания каждого клинка медная оправа. Перемычка-ручка плотно обмотана ремешками, и из-под обмотки торчит остаток ровдужной ленты (часть ее утеряна). Общая длина 58 *см*.

К этому кинжалу двойные ножны, вернее двойной кожаный футляр (табл. V, 2 a) один длинный и другой короткий, надеваемые соответственно на длинный и короткий клинок. Оба футляра соединены между собой узкой (0.7—1 *см*) ременной лентой, продетой через петлю в длинном футляре и прикрепленной концами к футляру короткому. К длинному футляру прилажена сверх того широкая (5—6 *см*) ременная лента, при помощи которой кинжал с ножнами висит на шее. На нашем экземпляре лента порвалась на 2 части, но на рисунке она реставрирована.

Кинжал № 633—35 (табл. V, 3) типа предыдущего. Ручка-перемычка обмотана кожаными ремешками, а у основания короткого клинка сверх того — красною фланелью. Со стороны вогнутой к ручке прилажена кожаная петля для продевания кисти руки. Общая длина 52.5 *см*, длинного клинка 31 *см*, короткого — 11 *см*. Ширина у основания — 5.6 *см*. Из коллекции б. Адмиралтейского департамента.

Меч № 2454—3 (табл. V, 4) железный, заостренный с обоих краев, которые местами иззубрены. Вдоль средней линии слегка выступает ребро с каждой стороны. Меч всажен в расколотую до половины длины деревянную рукоять с утолщением на нижнем конце. Расщелина скреплена бечевкой, охватывающей ее плотно примыкающими один к другому рядами. Длина меча — 40.5 *см*, рукоятки — 12.5 *см*. Происхождение неизвестно.

В заключение опишем единственный имеющийся в собраниях тлингитских коллекций Музея экземпляр старинного наконечника копья (№ 564—4, табл. I, 5) от Куприянова. Это типичное палеолитическое орудие грубой оббивки с о. Ситки; длина 13 *см*, максимальная ширина 7 *см*.

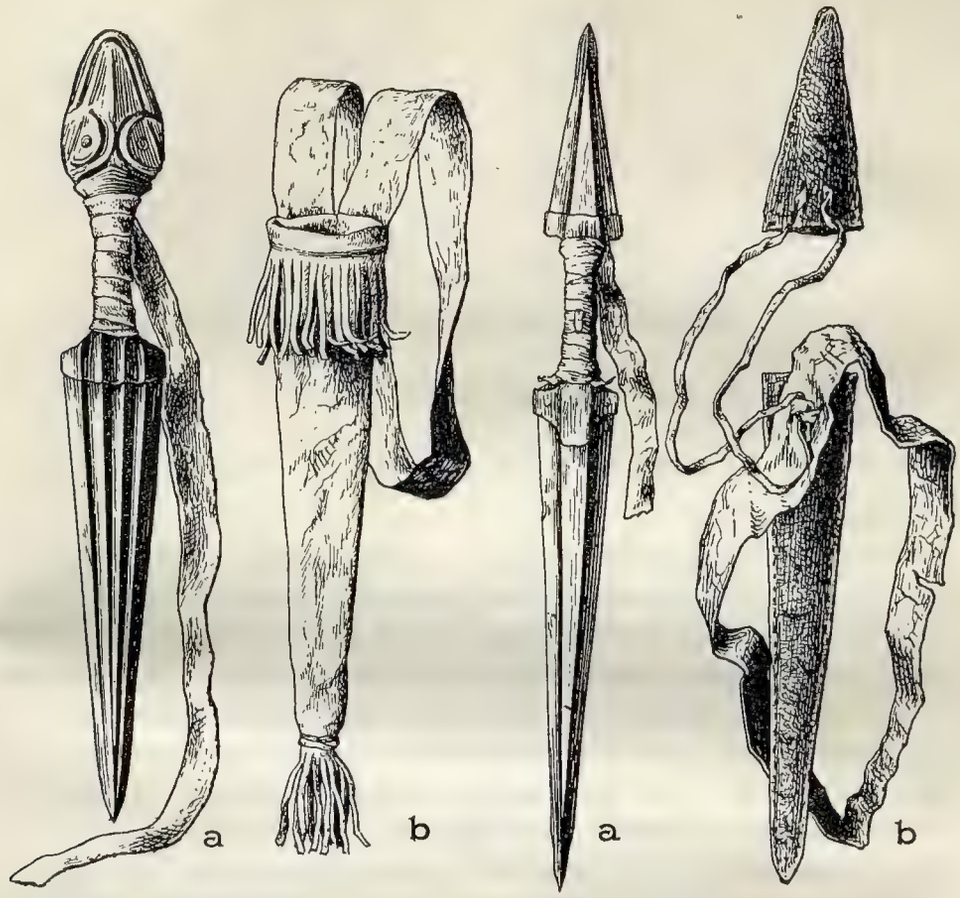


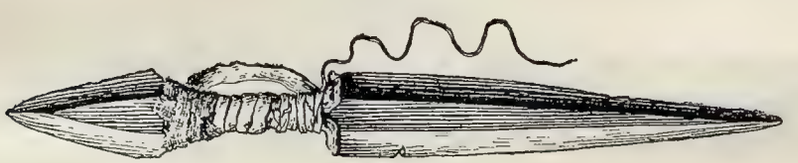
1. Пластинчатый панцырь. 2, 3, 6. Старинные шлемы. 4. Наличник. 7. Нарукавник или предохранитель для руки воина. 5. Каменный наконечник копья.

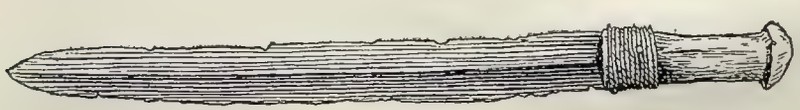
1—6. Старинные шлемы.

1—6. Старинные шлемы.

1—3. Наличники. 4—7. Кинжалы и ножны к ним.




3


4

1—3. Кинжалы и ножны к ним. 4. Меч.

Средняя персидская свадьба

Р. А. Галунова

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Президиума Академии Наук 17 июня 1929 года)

Помещаемые ниже обряды и поверья, относящиеся к персидской свадьбе, распространены в семьях средней зажиточности городского населения и записаны мною в Тегеране за время 1925—1927 гг. Настоящая заметка далеко не исчерпывает предмета и является лишь попыткой зафиксировать наиболее характерные моменты этого события.

Во время проверки сделанных наблюдений оказалось, что многие из отмеченных обрядов и поверий являются достоянием какой-либо одной семьи и не имеют широкого распространения. Такие наблюдения я исключал, оставляя лишь то, что является типичным для каждой семьи городского населения Персии.

Сватовство

Родственники жениха, если нет на примете невесты, обращаются к свахам (деллāл-е 'арӯс), которые ходят из одного дома в другой, под предлогом продажи каких-нибудь безделушек, и хорошо осведомлены о том, где есть девушки-невесты.[1]

Узнав от свахи адрес невесты и собрав о ней и ее семье, по возможности, подробные сведения, замужняя сестра или другая близкая родственница, пользуясь каким-нибудь предлогом, отправляются смотреть невесту. После знакомства, взаимных любезностей и обычных разговоров пришедшие женщины просят хозяйку дома распорядиться подать им воды или

1 Родители молодого персиянина когда видят, что наступило ему время жениться, говорят, в шутку: ṭouḳ-e ла'нат бājад бе-гардан-аш зад сараш-рā бājад банд конīм—«нужно надеть ему на шею кольцо проклятия. Надо его занять». После этого начинается подыскивание невесты.

кальян. Передает им то и другое девушка-невеста, едва успевшая привести себя в порядок[1] и переодеться.

Родственницы жениха внимательно рассматривают лицо, фигуру, руки и ноги девушки. Гладят ее волосы, восхищаясь их длиной и стараются узнать, не носит ли она искусственной косы; целуют ее в губы, чтобы узнать нет ли у нее дурного запаха изо рта. В старину давали девушкам чистить овощи для определения их хозяйственных способностей. После ухода девушки из комнаты, пришедшие спрашивают у ее матери, какими достоинствами обладает ханум (ха̄нум че hонар да̄рад). Грамотность ценится лишь среди персидской интеллигенции. Среди купечества и в народе грамотность девушек не считается большим достоинством, ибо «у грамотной открываются глаза и уши» (сава̄д да̄шта ба̄шад чашм о̄ гӯш-аш ба̄з мӣша), почему, при перечислении качеств невесты, грамотность упоминается вскользь и в неопределенных выражениях: «умеет немного читать коран...».

Для того, чтобы убедиться в том, что у девушки нет физических недостатков, родственницы жениха, узнав от служанок невесты, когда она идет в баню, отправляются туда и стараются, незаметно, рассмотреть девушку. Из дома невесты, в свою очередь, посылают в дом жениха машша̄та (так называется женщина, причесывающая и убирающая невест) или старую служанку, которым дается поручение посмотреть, как живет жених и какая у него обстановка.

Если невеста понравилась, то в один из следующих дней к ее отцу или брату едет отец или брат жениха, чтобы получить их согласие и договориться о мehр'е,[2] шӣр бehа̄,[3] угощении в дни обручения и свадьбы и о подарках, которые должен прислать жених невесте. Стороны при этом долго торгуются. Родственники невесты привозят с собой подробный список всего того, что должен дать жених, до платьев и чадр невесты включительно.

Помолвка

После сговора, мать жениха или другая близкая его родственница приезжает к невесте и привозит кольцо, которое сама надевает девушке на палец. По этому случаю устраивается угощение для родственниц и знакомых невесты. Сласти, потом, делятся между гостями. Церемония надевания кольца и следующее за этим угощение называется — шӣрӣнӣ хора̄н.

[1] Пудриться, румяниться и удалять с лица волосы девушкам запрещают. Разрешают им только подводить брови.

[2] Мehр — деньги, которые жених обязуется дать невесте.

[3] Шӣр бehа̄ (плата за молоко) — деньги, которые дарит жених матери невесты на расходы по свадьбе, сверх мehр'а.

Совершеннолетие невесты и жениха не является обязательным условием для помолвки. После нее и до самой свадьбы жених должен посылать невесте подарки в следующие дни года: к Нов рӯз'у (Новый год) — платье и сласти; шаб-е челлэ (канун сорокадневия — больших зимних холодов) — дыню и другие фрукты; к 'эйд-е ḳорбāн (праздник жертвоприношения) — разукрашенного барана (рога барана покрываются золотыми листьями, ноги окрашиваются хной, на лоб вешается зеркало) и сласти. Невеста посылает отдарки, состоящие, обычно, из духов, шелковых платков, носков и пр.

Обручение

Обручение — 'аḳд всегда происходит в доме невесты. Накануне обручения к невесте приходит женщина для удаления волос с лица (так называемая «банд андāз»). Невесте повязывают голову шелковым платком. Надевают передник. Волосы удаляются закручиваемой ниткой.[1] При этой операции присутствуют близкие родственницы невесты, которые всячески стараются ее развлечь. Невесте непрерывно кладут в рот сласти. Операция эта настолько болезненна, что девушки часто лишаются чувств. После удаления двух-трех волосков присутствующие прикладывают ко лбу невесты золотые монеты, которые потом передаются «банд андāз». Косынка снятая с головы невесты (чāр ḳад) и шелковый платок, которым была повязана ее голова — остаются так же в пользу «банд андāз». В этот же день невеста идет в баню. После бани, берут на указательный палец немного нӯрэ[2] и проводят вертикальную линию вдоль спины девушки. Считается, что этим удаляется невидимый волос (мӯje ḥарам), который находится на спине у каждой женщины.

Час 'аḳда устанавливается по таḳвим'у (календарь). Все расходы по обручению лежат на женихе. Он узнает заранее о числе приглашенных гостей и присылает необходимое количество сластей. Невесте он посылает зеркало-трюмо, пару канделябров (се шāхэ), а в бедных семьях пару стеклянных подсвечников в форме тюльпана (лāлэ), коран и шаль, из которой потом делают, обычно, салфетку под самовар или платок для завертывания банных принадлежностей. Он же должен прислать два больших, четырехугольных подноса (хāнчэ). Один поднос с зернами руты (сепанд) и другими зернами, которые располагают по поверхности подноса красивыми узорами. В середине хāнча надпись: мобāрек бāд (да будет благословенно). Зерна руты курят после окончания ṣигэ (см. ниже) для отражения дурного глаза от

[1] Удалять волосы ниткой — банд андāхтан.

[2] Нӯрэ—депиляторий, приготовляемый из извести и мышьяка.

невесты. На другом хāнчэ приносят большой хлеб с подобной же надписью посредине. Считают, что это залог благоденствия дома.

Невесте с утра делают базак (грим). Для 'ақд'а приготовляют особую комнату, стараясь, по возможности, чтобы под ней не было нежилого помещения, что считается дурной приметой. Приглашенные мужчины собираются в мужской половине (бӣрӯн) женщины — в женской (андарӯн). Собравшиеся гости не притрогиваются к сластям до определенного момента. При обручении не должны присутствовать девушки и беременные женщины. Во время совершения обряда у невесты должны быть развязаны все шнурки платья и белья, ибо, в противном случае, может «завязаться ее счастье». В комнате ставится большое зеркало, пара зажженных канделябров,[1] чашa с чистой водой и лепестками цветов и сласти. За зеркалом ставят мед и масло. Раскрывают джā намāз.[2] Невесту, одетую в белое, сажают лицом к кибле на перевернутый таз или седло, покрытое присланной женихом шалью. Между пальцами ее рук кладут леденцы или ашрафӣ.[3] Мать жениха кладет под язык невесты один ашрафӣ, который называется зӣр-е забāнӣ. Голову невесты покрывают куском белой материи (нестиранной и несшитой) и одна из женщин начинает делать по ней стежки иголкой с семицветной ниткой, выдергивая ее и беспрестанно повторяя: «шью счастье» (бахт мӣдӯзам). Над головой невесты трут одну о другую две верхушки головного сахара (чтобы молодым сладко жилось). Из сахарной пудры приготовляют сласти, которые посылают жениху после первой брачной ночи. Для совершения обряда приглашаются, обычно, два муллы один—ṭараф-е ӣджāб (сторона предложения)—со стороны жениха; другой ṭараф-е ḳабӯл (сторона согласия) — со стороны невесты. Когда все готово, оба муллы вместе с 5—6 пожилыми мужчинами идут в комнату, расположенную рядом с комнатой невесты. У невесты троекратно спрашивают о ее согласии на обручение (эḳрāр мӣгӣранд). Девушка жеманничает и говорит «да» только после больших настояний присутствующих. Получив согласие, муллы возвращаются в мужскую половину и читают по арабски хоṭбэ.[4] — Привожу один из вариантов ее:

«Во имя бога милосердного, милостивого. Хвала богу, который сотворил из воды человека и сделал его мужского и женского пола, а господь всемогущ. И да благословит бог благороднейшего из пророков Мохаммеда, которого сделал бог светочем и блистающим месяцем, и его род, от которого устранил бог скверну и очистил его очищением. И сказал господь

[1] По окончании церемонии обручения свечи гасят туфлями невесты, складываемыми вместе подошвами.

[2] Коврик для совершения молитвы.

[3] Ашрафӣ — персидская золотая монета.

[4] Хотбэ — речь, проповедь.

благословенный и всевышний, а слово его — истина и правда: жените ваших холостых и благочестивых из ваших рабов и рабынь. Если они бедны — господь обогатит их своею щедростью, ибо бог — щедр, всезнающ. И сказал пророк божий—да благословит господь его и его род: женитесь, производите потомство и размножайтесь и истинно я возгоржусь вами, народами в день воскресенья из мертвых, хотя бы даже (вашими) выкидышами. Благословение над благороднейшим из пророков и посланников Мохаммедом и его семейством безгрешных».

После хоṭбэ читают ṣīġэj-е 'аḳд.[1] Во время чтения мать невесты замыкает висячий замок, который она отпирает только в брачную ночь. Делается это для того, чтобы нейтрализовать попытки врагов жениха, которые могут, замкнув во время чтения ṣīġэ (замóк) — замкнуть жениха (дāмāд-рā бастан) т. е. сделать его неспособным, временно, в половом отношении. Замкнуть можно и другого мужчину, хотя бы он был давно женат. Для этого нужно лишь при замыкании замка произнести его имя. После окончания чтения ṣīġэ, девушек, которые хотят выйти замуж, сажают на таз, дабы «их счастье открылось» (бахт-е ōнhā бāз мīшавад). Затем мулла со словами «ин ша'ллāh мобāрек аст» (благословенно, если захочет бог) протягивает руку к сластям. Его примеру следуют находящиеся в комнате мужчины.

После чтения ṣīġэ, жениха ведут на женскую половину и показывают ему невесту. Их осыпают мелкими конфетами и монетами, (шāбāш мīконанд). Жених должен сделать ей подарок, называемый рӯ немā. Чтобы уменьшить смущение жениха и невесты, их сажают перед зеркалом, причем жених должен положить в рот невесты немного масла, а она ему мед. В обществе невесты жених остается не более пяти минут. Когда он возвращается в бīрӯн, отец девушки делает ему подарок, обычно часы. Невеста выходит к своим гостям, которые осыпают ее конфетами и монетами. Уходящим гостям кладут в платок сласти и фрукты. Муллам, за труды, посылают отрез материи, 2—3 сахарных головы, чай и несколько золотых монет. Посылается также вознаграждение писарю муллы (мохаррар). Ḳабāлэ-је 'аḳд — брачный контракт, пишется в особой тетради с золочением, в бархатном переплете. После обручения и до самой свадьбы девушка остается в доме родителей. В этот период жених встречается с невестой на короткое время. Встречи эти, называемые нāмзад бāзī, происходят без свидетелей. Во время их допускается все кроме половой близости.

[1] Ṣīġэ — религиозная формула, произносимая муллой при заключении той или иной сделки между сторонами, которая, после этого, канонически легализуется. Ṣīġэj-е 'аḳд— прочитываемая во время обручения религиозная формула, которой брак канонически легализуется.

Свадьба

Между обручением и свадьбой бывают различные промежутки времени. Большей частью свадьба непосредственно следует за обручением.

За день до свадьбы происходит болезненная операция удаления волос с тела невесты. Невеста должна это сделать сама, пользуясь размятым кишмишом особого сорта, называемым кешмеш-е коулӣ. Кишмиш плотно приклеивается к волосам и отдирая его вырывают и волосы. Девушка, которая была не в состоянии сделать это сама, долгое время спустя вызывает насмешки своих близких. На помощь ей, в этом случае, проходят другие женщины, из которых двое держат ее за ноги, а другие вырывают волосы.[1]

Накануне свадьбы, утром, невеста отправляется в баню вместе со своими родственницами и подругами. Там они проводят добрую половину дня. В баню приглашаются танцовщицы (мотреб-е сар-е hаммāм), туда же приносят шербет, фрукты и сласти. По принятому обычаю, из дома невесты баньщицам так же приносят обед, а надсмотрщица (зан-е остā) получает в подарок полный комплект платья, включая и нижнее белье. По выходе из бани невеста осыпается конфетами и монетами. По возвращеньи невесты из бани домой режут барана и курят руту.

Домашняя обстановка, посуда столовая, чайная и кухонная приобретается невестой и называется джеhāз. Всё это торжественно на подводах и больших, круглых, деревянных подносах (табақ), которые несут на головах, отправляется в дом жениха за несколько дней до свадьбы. На первый поднос ставят зеркало и коран. Чем богаче невеста, тем больше подвод и табақкāш'ей. Родственницы невесты едут убирать квартиру для новобрачных.

Жених, вместе со своими близкими друзьями, идет в баню в день свадьбы. Из дома невесты туда приносят на подносе (нāнчэ) полный костюм для жениха (до белья, шапки и ботинок включительно), а так же принадлежности для мытья в бане (таз, ковер, полотенце, мыло, хна и пр.) На других подносах приносят яства и фрукты. После бани жених одевает костюм, присланный невестой (хал'атӣ). Навстречу жениху, выходящему в предбанник (сар бӣнэ), выносят жаровню с горящими углями, на которые бросают зерна руты — для отражения дурного глаза. По возвращении жениха домой режут барана и снова курят руту. В доме жениха происходит после этого пирушка с музыкантами и танцовщицами.

[1] Нӯрэ девушки не применяют. Считается, что в результате применения нӯрэ молодая не сможет представить очевидных доказательств своей девственности (дохтарагӣ сафӣд мӣшавад).

В день свадьбы невесту одевают, гримируют и причесывают в присутствии ее близких родственниц и подруг под звуки музыки. Невеста надевает платье и чадру, присланные женихом. В час указанный в тақвӣм'е (календарь) за невестой едут близкие родственники жениха, которые привозят к ней в дом брачный контракт (кабӑлэ-нӑмэ). Невеста просит у отца разрешение надеть чадру и прощается с близкими. Мать девушки остается дома. Мальчик, обычно младший брат невесты, подвязывает к ее поясу узелок с хлебом и сыром. Происходит трогательное прощание невесты с матерью. Приносят жаровню и курят руту. Невесту осыпают конфетами и деньгами, сводят вниз и сажают в разукрашенную цветами карету, присланную женихом. С невестой садятся несколько близких родственниц. Одна из них, впродолжение всего пути, держит перед ней зеркало средней величины. Невесту сопровождает много женщин и не более трех мужчин — родственников.

За несколько десятков шагов до дома поезд невесты останавливается. Навстречу выходит жених, причем родственники невесты стараются заставить жениха возможно дальше отойти от дома навстречу к невесте. Жених не соглашается и стороны долго торгуются. Наконец, жених подходит к экипажу, отвешивает поклон невесте и медленно возвращается обратно. Невеста выходит из кареты. У ворот режут барана. Навстречу невесте выносят жаровню, на которую бросают зерна руты. Играет музыка. Невесту осыпают конфетами и монетами.

После ужина отец жениха берет его за руку и отводит в брачный покой, где уже находится невеста. Он соединяет руки молодых и осыпает их конфетами и монетами. Его примеру следуют находящиеся в комнате мать и сестры жениха и родственницы невесты. Женщины кидаются собирать деньги, которые считаются счастливыми (пӯл-е шӑбӑш хош йомнаст).

После этого все присутствующие покидают комнату, оставляя молодых одних. В комнате кроме них остается лишь йенгэ — старая служанка девушки или ее близкая родственница-старуха. Она приезжает с невестой из родительского дома, она же, заранее, кладет на брачную постель небольшую простынку, называемую дастмӑл-е 'арӯс (платок невесты). Невеста не открывает лица до тех пор пока жених не сделает ей подарка, называемого рӯ нема и состоящего, обычно, из драгоценностей, золотых часов и т. п. Соседняя комната наполняется женщинами, которые стараются как-нибудь заглянуть в брачный покой и увидать, что там происходит. Йенгэ, чтобы рассеять смущение молодых, советует жениху положить в рот невесты конфету. То же самое проделывает и невеста. Молодые постепенно оправляются от смущения и жених начинает снимать с невесты чулки. Йенгэ выходит из комнаты, но остается стоять у дверей и входит в комнату сейчас же после выхода жениха, отправляющегося совершать

ритуальное омовение. Она снимает с постели дастмāл-е'арӯс и берет из-под матраца положенные туда для нее женихом деньги. Дастмāл-е 'арӯс торжественно выносится и показывается матери и сестрам жениха, как очевидное доказательство девственности невесты. На следующее утро женщина несет дастмāл-е 'арӯс в дом матери молодой, где она и хранится с этих пор втечение долгих лет.

В деревнях дастмāл-е 'арӯс после свадьбы расстилают на барабане и бьют в него, собирая всю деревню, стекающуюся поглазеть на простынку. В некоторых местностях Персии существует поверье, что для освобождения из тюрьмы достаточно иметь в кармане дастмāл-е 'арӯс одного из членов семьи.

Существует поверье, что если, во время свадьбы, в комнату где находится невеста войдет сукотная кошка, челлэ[1] кошки падет на невесту и последняя сделается бесплодной. Для предотвращения этого молодая должна перепрыгнуть через свежую могилу.

Позор ожидает новобрачную и ее семью, если окажется, что она не была невинна. В деревнях, в случае если на дастмāл-е 'арӯс не окажется следов крови, зовут повитуху, которая осматривает молодую.

В том случае, если связь новобрачных не начнется в первую же ночь, мужчина теряет большую часть своего престижа и в кругу родственниц молодой становится объектом язвительных насмешек. Про молодого, в таком случае, говорят: дāмāд бӣ 'орзэ бӯд. Если связь молодых не начнется и в следующие дни, значит «жениха замкнули» (дāмāд-рā бастā-анд), и принимаются меры к освобождению его от этого.

1 Челлэ — сорокадневие, сорокадневный период после родов, свадьбы или смерти. Челлэ также — сглаз, который переходит на женщину (челлэ мӣофтад), находящуюся в периоде сорокадневия или от нее на другую. Для предупреждения перехода челлэ принимают ряд мер. Для устранения перешедшего челлэ (челлэ бори) читают особые молитвы и применяют различные средства. Челлэ может переходить от женщины к женщине, от животных и даже мяса. Результатом перехода челлэ может быть бесплодие, болезнь и т. д. Если к молодой жене, недавно переехавшей в дом мужа, приедет другая женщина, только что вышедшая замуж — челлэ первой может перейти на вторую и последняя станет бесплодной. Если в комнату где находится роженица внесут, случайно, сырое мясо, то челлэ мяса может перейти на роженицу (челлэје гӯшт мӣофтад бе-зāӯ) в результате чего она больше не забеременеет или ребенок ее начнет поздно ходить. Для предотвращения этого к двери прилепляют кусочек внесенного в комнату мяса. На 10-й день мясо кладут в воду, которой потом опрыскивают роженицу и ребенка. Если какая-нибудь женщина от покойника придет к невесте до совершения ею ритуального омовения, она может перенести на невесту челлэ умершего (в таком случае говорят: челлэ-е мордā āворда—аст сар-е 'арӯс). Если женщина, у которой не кончился сорокадневный послеродовой период (занӣ ке челлэ дāрад), встретит, случайно, в бане другую женщину, находящуюся в таком же положении, обе они должны выжать немного молока из грудей за спиной друг друга, иначе челлэ одной из них может перейти на другую. Для прекращения бесплодия, вызванного переходом челлэ, нужно войти в комнату новобрачных сейчас же после выхода оттуда жениха, отправляющегося совершать ритуальное омовение.

В следующий день после свадьбы, молодую приезжают поздравлять ее близкие и подруги. Прием этот называется nāje тахтī.

В персидской деревне, после близости новобрачных молодой идет на крышу и разряжает ружье. Вообще, в семейной жизни персов близость мужа с женой является, обычно, достоянием всего дома, ибо на следующее утро после близости жена и муж отправляются в баню для совершения полного ритуального омовения. В менее религиозных семьях мужчина этого не делает, но женщины, почти без исключения, соблюдают это. После свадьбы и, в особенности, до совершения ритуального омовения, молодую не оставляют одну втечение суток (за исключением, разумеется, того времени, которое она проводит с мужем) во избежание сглаза. Существует поверье, что на невесту, в противном случае, может пасть челлэ.

На другой день после свадьбы жених делает визит матери невесты, передающей ему подарок.

После свадьбы лица, которые были приглашены на торжество, присылают молодоженам подарки, называемые чāшм роушанī.

Молодая жена не выходит из дома втечение 10—20 дней и не видится со своей матерью. По прошествии этого срока родственники невесты, по очереди, устраивают в честь ее приемы, называемые пā гошā. Первый прием устраивает старшая родственница в доме невесты обычно ее мать или старшая сестра.

Тегеран
20 VII 1927.

К изучению персидской свадьбы[1]

С. М. Марр

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Президиума Академии Наук 25 июля 1929 года)

В бытность мою в Исфагане весной 1926 г. мною были приобретены для Музея антропологии и этнографии четыре занавеса «пэрдэ» с изображением персидской свадьбы (табл. I).

Подобного рода занавесы, а также скатерти (румиз) и платки (дэстмаль) носят в Персии название кэлэмкаров. Кэлэмкар — это собственно набойка; в самом названии здесь содержится понятие работы кистью: кэлэм — кисть, кар — работа, но надо оговориться, что кистью подрисовываются детали, а основной рисунок накладывается с помощью штампа (калэб). Материалом служит белая бумажная ткань, а также местной выделки ткань — кэрбас.

Местом производства является город Исфаган.

Кэлэмкары, купленные мною, представляют довольно необычный сюжет, именно бытовой.

Обыкновенно кэлэмкары заполняются либо орнаментом любого типа, либо фигурами, причем, сообразно сюжету историческому или литературному, даются или отдельные фигуры или группы, мотивы бытовые совершенно не в обычае, и кэлэмкары подобного содержания представляют собой редкость.

То обстоятельство, что данные кэлэмкары работал мастер, выполнявший вообще заказы советского консульства, наводит на мысль, что они были сделаны им на любителя, каким являлся в эти годы русский покупатель.

Мастер, работающий эти кэлэмкары, уверял, что он рисовал их, изображая свадьбу некоей ханум Аменэ, живущей и поныне в Исфагане. Конечно, к его словам надо относиться очень осторожно: старинные костюмы женщин и мужчин противоречат этому (он сам совсем молодой); затем крайне сомнительно, чтоб он решился рисовать почтенную ханум,

[1] Из описания персидских набоек с изображением свадебных сцен, колл. МАЭ, № 3341, 353—356. Собр. С. М. Марр.

всем известную, и выставлять рисунки на продажу. Вернее, как предполагает Ю. Н. Марр, это — перерисовка с увеличением фигур иллюстраций к какому-либо роману или стихам.

Во всяком случае эти кэлэмкары представляют собой прекрасную зарисовку некоторых моментов персидской свадьбы — аруси. Дополнительным материалом для данного описания послужила заметка одной интеллигентной армянки Н. Н. Масумян о свадебных обрядах и обычаях. Н. Н. Масумян — уроженка Тегерана, она с детства говорит по-персидски, также читает и пишет. Она имеет большие знакомства среди персидских женщин и живо интересуется их бытом. По моей просьбе она написала заметку о некоторых свадебных обычаях, а также о родах. Написана эта заметка по-армянски, в двух редакциях и в разное время. Первая, более полная редакция переведена А. А. Алиханяном, вторая — Л. Г. Башинджагяном. Кроме работы Н. Масумян, я пользовалась моими записями со слов моей служанки, баджи Секинэ, случайными женскими свидетельствами, моими личными наблюдениями, а также наблюдениями А. И. Зудиной, студентки ЛВИ, присутствовавшей при совершении церемонии аґда.

Собственно свадьба, включая сговор и заключение брака (аґд) и брачный пир, носит название аруси.[1]

Н. Н. Масумян указывает, что в Персии принято выдавать девочку замуж, начиная с девяти лет, а юношу женить лет с шестнадцати-семнадцати. Но надо сказать, что за последнее время более приняты браки для девушки лет тринадцати-пятнадцати; собственно моментом, определяющим время замужества, служит появление первой менструации. Однако, случаются и браки девятилетних девочек с сорока-пятидесятилетними мужчинами, а бывает и так, что невеста старше жениха; последнее большею частью, в трудовых семьях, когда нужно взять работницу в дом.

Брак фактический не всегда совпадает с браком номинальным. «Иногда после брака (аґд) девочка остается несколько лет дома. В персидской семье принято брать невесту от близких и дальних родственников; могут жениться также двоюродные, но запрещаются браки между родными братом и сестрой и дяди с племянницей. Браки между родственниками предпочитаются, во-первых, в силу экономических соображений (имущество невесты остается у родственников же), во-вторых, в силу того, что родственные связи облегчают выбор невесты, который при замкнутости семейной жизни в Персии, представляет затруднения. Девица и юноша до свадьбы видеть друг друга не могут; они получают сведения друг о друге только через родственников, или через женщин, специально занимающихся этим

[1] «Аруси кэрдэн» в живой речи (Исфаган) значит «стянуть, украсть».

делом. Женщина, которая присматривает подходящую невесту и является посредницей между двумя семьями, называется дэллалэ (собств. посредница)».[1]

В один прекрасный день дэллалэ в сопровождении нескольких женщин, которые хотят посмотреть невесту и поболтать о свадьбе, приходит в дом невесты. Они могут притти в какое угодно время дня, но семья невесты предупреждена об их приходе. Их принимают на женской половине, в эндеруне, если он имеется, если же так бедны, что имеют мало помещения (напр. одну комнату), то на это время удаляют мужчин.

Первая картина (табл. II) изображает приход свахи. Надпись: «амэдэн-е-деллалэ бэрайе-Аменэ». Действие происходит на широкой террасе (эйван). В центре сидят сваха (дэллалэ) и невеста (арус). За дэллалэ сидят женщины, пришедшие с ней посмотреть невесту; они называются хастгаран. Около невесты также сидят женщины, ее родственницы; две стоят (в зажиточной семье это — служанки, баджи), одна из них подает кальян, который будет курить сначала дэллалэ, а потом сопровождающие ее женщины по старшинству, другая держит в руках поднос (сини), на котором лежат повидимому огурцы (хиар) для угощения гостей. Дэллалэ и хастгаран одеты по уличному в черные чадор-е кучэ (выходной чадор) и белый рубэнд (покрывало на лице) откинутый на бок; это обычная манера женщин откидывать его. Арус (невеста) и женщины с ней одеты по домашнему, на голову накинут чадор-енэмаз (домашний чадор), из-под которого виднеется головной платок (чарḳат). На лоб и щеки выпущены пряди волос (зольф), брови представляют сплошную черную линию (хотут). Все они одеты в старинные кофты (йэль); вместо современных узких черных шальвар или платьев (ḳаба) они имеют очень широкие и длинные юбки (томмун). Дэллалэ держит невесту за подбородок и как бы оценивает ее достоинства; как сказала баджи Секинэ, она смотрит, все ли у невесты в порядке; она будет ее всю ощупывать, заглянет ей в рот, осмотрит ее волосы. Невеста должна сидеть скромно сложа руки, опустив глаза, не говоря ни слова.

Продолжу далее словами Н. Н. Масумян: «Дэллалэ после рассмотрения невесты приступает к восхвалению ее, хотя бы она была и безобразна. После осмотра невесты, дэллалэ высказывает мнение о ней родным жениха. Затем две или три родственницы, а также и мать жениха под каким-нибудь предлогом заходят в дом невесты, чтобы посмотреть ее. Если невеста понравилась, то в назначенный день мать жениха, тетки и сестры (если они замужем) отправляются в дом невесты. Сперва идут разговоры на различные

[1] Н. Н. Масумян.

злободневные темы, потом родственницы жениха постепенно сообщают матери девушки о своем желании взять ее дочь в качестве невестки. Мать девушки отвечает, что она должна поговорить с отцом и братьями своей дочери, после чего она ответит. Если юношу плохо знают, то говорят: «пусть он вместе с отцом придет как-нибудь, покажется». Но согласие может быть дано и сейчас же, после переговоров с отцом. Когда согласие дано, родственницы жениха одаривают невесту подарками[1] и сластями; этот день называется ширини хоран. Затем отец жениха, жених (дамад) и близкие родственники идут в дом невесты; после угощенья ведут переговоры о мэhр (сумма, которую муж записывает на жену и выдает ей в случае развода) и о ширбэhа («плата за молоко»: сумма, которую жених дает матери невесты, как стоимость ее воспитания), договариваются также о приданом и о дне заключения брака — аʕгд. Так сосватанными девушка и юноша остаются некоторое время, иногда целые годы, за все это время они не видят друг друга. Случается, что совершают за это время аʕгд, т. е. молла заключает брак; девушка все еще остается при родителях, но теперь она уже считается женой определенного лица. Хотя сожительство с ним не в обычае, но если она теперь будет с ним жить (они иногда видятся в доме ее родителей), это не считается предосудительным. В большие праздники из дома жениха посылают подарки в дом невесты, после чего посылаются и ответные подарки от родителей девушки. Но если девушка уже в возрасте и нет никаких препятствий, например, поста, то брачная церемония и переход девушки в дом жениха совершаются в один день».

День заключения брака называется аʕгд конан.[2]

За день, за два до свадьбы девушка отправляется в баню. Из дома жениха посылают кисэ (рукавица из жесткой йездской ткани), хну, мыло и деньги на баню. Девушка идет в баню в сопровождении нескольких женщин своей и жениховой родни, числом от 6-ти до 10-ти человек и больше. В этот день посторонних в баню не пускают. Из дома девушки посылают в баню шербеты, фрукты и ширини (сласти). В бане все накладывают хну на ногти, а иногда и на кончики пальцев, а также на волосы (Тоже делают мужчины со своей стороны). У невесты кроме того снимают волосы с лица с помощью нитки, — лицо от этого становится белее, — и вырывают волосы со всего тела. После бани идут к невесте обедать.

Аʕгд совершается всегда в доме невесты; со стороны жениха являются на аʕгд отец его, близкие родственники и молла; также мать и родственницы; со стороны невесты также родственники и также молла. Из дома жениха

[1] В персидском романе «Шэhр наз» мать жениха надевает на палец невесты кольцо с бриллиантом.

[2] Также аʕгд бэндан.

приносят зеркало, два подсвечника (лалэ) и зерна руты (есфэнд);[1] зерна эти раскладываются на блюде семью фигурами: звезды, плоды, цветы, сердце и т. д.; каждую фигуру красят в особый цвет красный, зеленый, синий, желтый. После окончания церемонии это блюдо обводят вокруг голов жениха и невесты, бросают в огонь зерна и окуривают жениха и невесту.[2] Вообще, перед аґдом и во время его женщины всячески наблюдают, чтобы не было какого-либо колдовства, направленного против брачущихся. Во время аґда невесту и жениха оставляют в смежных комнатах с открытой дверью, завешенной занавесью; в одной комнате помещается невеста с женщинами, в другой жених с мужчинами и двое молл; если второй комнаты не имеется, то моллы и мужчины помещаются за дверью. В комнате, где помещается невеста, на земле расстилают коврик сузэни или дорогую ткань или белую материю, ставят зеркало, горящие свечи и лампы.

Вторая картинка (табл. II) представляет чтение брачного договора Аменэ; она имеет надпись: «хандэн-е-сикэ-йе-Аменэ».

Арус (невеста) вместе с дэллалэ сидит в комнате перед дверью; молла сидит снаружи на коврике, рядом стоят его туфли (кэфш). Невесту окружают женщины, одна из них держит в руках бубен (даирэ),[3] другая обращается к ней, делая предостерегающий жест: «хамуш кон» — замолчи, не мешай (толкование баджи Секинэ). Комната имеет в стене ниши (тахчэ), в одной стоит зажженная лампа, в другой — чашка (касэ). На подносе стоят две сахарные головы, они поднесены со стороны жениха; после церемонии одна из голов отдается молле, а другая ломается и раздается публике, которая присутствует на церемонии. «На голову невесты набрасывают белый, не бывший в употреблении кусок материи чэльвари и, в то же время, как молла совершает аґд, сестра девушки или ее тетка (по матери) берут два куска сахара и трут их друг о друга над головой невесты, так что сладкая пыль сыплется на голову; этим хотят сказать: «будь сладостна, как сахар». После аґда эту материю с сахарной пылью стряхивают на голову другой девушки, чтобы очередь замужества скорее дошла до нее. Также в это время одна из женщин берет длинную нитку и начинает завязывать узелки».

Н. Н. Масумян дает два толкования этого действия; 1) пусть юноша и девушка, подобно этой нитке, крепкой любовью привяжутся друг к другу; 2) завязывать узелки означает завязывать язык жениха. «Одновременно же

[1] Есфэнд охраняет от сглаза: «пусть лопнут глаза недоброжелателей подобно зернам на огне». Н. Н. Масумян.

[2] Жених с родственниками может находиться в бируне (А. И. Зудина).

[3] Даирэ сопровождает невесту во все время свадьбы; с помощью его отгоняются злые духи (Thonnelier, франц. перевод «Кольсум нэнэ»).

ставят на огонь и кипятят ќальяб;[1] это делает мать невесты или ее ближайшая родственница. Кальяб кипятится во все время церемонии; стараются подбавить туда мочу невесты, чтобы она была любима мужем и счастлива. После обряда прыскают этой жидкостью вокруг жениха и невесты; это также означает удачу в делах и пожелание счастья новобрачным со стороны присутствующих. Во время аґда молла трижды спрашивает у жениха и невесты согласия на брак, каковое они дают, говоря бэлэ — да».

На второй картине изображен именно этот момент. Невеста из скромности молчит и не отвечает; дэллалэ щиплет ее и говорит «богу́ бэлэ» — скажи: да (баджи Секинэ). «В то время как один молла читает молитвы, другой пишет договор ґэбалэ, в котором говорится, что такой-то юноша берет себе такую-то девушку, в случае развода обязуется уплатить жене мэhр во столько-то туманов (от десяти туманов до нескольких тысяч в зависимости от состояния жениха и достоинства невесты), также оценивается приданое невесты, чтобы в случае развода она могла взять его обратно. Затем все присутствующие мужчины подписывают договор или ставят на нем свои именные печати. Ґэбалэ передают отцу жениха; он посылает его в дом невесты через тех женщин, которые должны привести невесту в дом жениха.

После того, как получено согласие жениха и невесты и подписано ґэбалэ — брак совершен. Жених входит к невесте; их усаживают перед зеркалом, по бокам которого стоят горящие свечи.[2]

Картина третья (табл. III) с надписью — «меджлес-е-аґд-е-Аменэ» изображает именно этот момент. Жених и невеста сидят перед зеркалом, горит большая свеча, на скатерти стоит зажженная лампа, на подносе стоят две сахарные головы, стоят также две чаши (касэ): в одной вода,[3] где плавают зеленые листики — эмблема молодости (а быть может и производительности); вода — символ чистоты; вечером, когда все гости уйдут, невеста выльет эту чашу себе на голову во имя светлого счастья (сэфид бэхти). В другой чаше — шербет, его пьют невеста и жених во время церемонии. Зеркало ставится, потому что жених не может еще видеть невесту и он смотрит на нее в зеркало; невеста не смотрит и в зеркало: это запрещает ей стыдливость. Мать жениха берет руку сына и кладет ее на плечо невесты; это значит: «после этого ее права — твои, и она принадлежит тебе». Мать невесты

1 Ќальяб — минерал, похожий на лал; ќальяб кипятится вместе с уксусом серкэ; эта смесь называется ќальяб-серкэ. Н. Н. Масумян.

2 Н. Н. Масумян.

3 А. И. Зудина сообщила, что она видела на аґде чашу не с водой, а с куском белой ваты (пэмбэ).

сыплет сладости шекэр пэнир (букв. «сахарные сырки») на голову жениха; она этим выражает пожелание, чтобы их совместная жизнь была также сладка как сахар.

Дэллалэ стоит со стороны невесты и поднимает палец; она хочет сказать: «посмотрите, какую прекрасную невесту (жениха) я дала вам».

Брачная церемония — аʿд завершается иногда танцами не профессионалок (мотреб, которые танцуют на брачном пире), а танцами некоторых из присутствующих женщин. А. И. Зудина была свидетельницей такого танца после аʿда. Жених не присутствовал.

Танец представлял имитацию родов, разыгралась целая сценка. Одна из женщин навязала тряпки вокруг талии, стала хныкать: «йа джанэм, кэмэрэм», раскачивалась, стонала, била туфлей по печке: «освободи меня»; стала звать бабку (мамачэ); другая схватила туфли (кэфш), привязала их тряпкой к голове, так что стала похожа на ведьму с рогами: первая присела на пол, мамачэ стала возиться около нее, извлекала из нее тряпки; тогда первая схватила сахарную голову, стоящую около нее, сорвала с мальчика шапку кола надела на сахарную голову и стала петь: «будь таджером», «будь таким-то», другие подпевали ей: «машалла».

«Аʿд совершается обыкновенно после полудня, от 2-х до 3-х часов; во время аʿда, как я уже сказала выше, и несколько часов после, свечи и лампы должны оставаться зажженными, для того чтобы продлить огонь жизни брачущихся. После аʿда жених удаляется к себе домой; невесту обыкновенно отводят в дом жениха в 8—9 часов вечера. Перед этим жених со своими родственниками опять идет в дом невесты, целует руку тещи и испрашивает тем позволение увести невесту к себе, затем возвращается домой. Этот обычай называется дэст бусан.

Вслед за ним являются женщины из его дома, которые должны увести невесту; они называются йэнгэ; на их обязанности лежит передать матери невесты ʿэбалэ, завернутое в хороший чарʿад или кусок материи, что и остается матери в качестве подарка. Без передачи ʿэбалэ невесту не выдадут. Невесту одевают в свадебное платье, и женщины, взяв принесенные из дома жениха зеркало и свечи, уводят невесту».[1]

Четвертая картинка (вторая занавеска) представляет перенесение приданого Аменэ в дом мужа (табл. IV). Надпись: «hэмл-е-джэhазиэ-йе-Аменэ бе ханэ-йе-шуhэр».

«Обыкновенно приданое невесты переносится в дом жениха за 2—3 дня до свадьбы, но случается, что его переносят и в самый день переезда или перехода девушки в дом мужа. В небогатых семействах приданое девушки

[1] И. Н. Масумян.

обычно состоит из нового платья, постели и необходимых предметов домашнего обихода (посуды, котлов, ламп, войлоков и т. д.). Богатые дают роскошное приданое, начиная с обстановки и кончая туалетными принадлежностями, которые хранятся в особом ящичке — кути-йе бэзэк. Дают также слуг и обязательно няньку (дайэ), воспитавшую невесту (в больших домах нянька каждого ребенка остается в доме до старости, если она хочет)».[1]

На данной картине представлена улица, по которой ведут лошадей, навьюченных приданым Аменэ. Первая лошадь богато убрана; она имеет на себе коврики и покрышки и вся обвешана попонами и колокольчиками (зэнг). Погонщик, который ведет лошадь, обвязал свой пояс одним концом вокруг талии, а другой конец привязал к оголовью лошади; он держится рукой за свой пояс — это значит, что он до тех пор не отдаст приданого, пока ему не дадут хорошего выкупа. Правой рукой он держит длинный чубук. На первых двух лошадях большие тюки — это, очевидно, постель и платье. На третьей лежат скатанные свертки, это — ковры или гелимы и нэмэды (войлоки для настилки на пол); там же привязана медная посуда: громадные котлы (дигь). Все три погонщика одеты в новое платье; из-за глинобитной стены выглядывают любопытные женщины.

Пятая картина (табл. IV) представляет собой продолжение предыдущей, что следует из надписи: «бакиэ-йе-фоуʕ». Несут вещи; слуги сгибаются под тяжестью тюков; иногда они останавливаются с видом изнеможения и отказываются нести дальше; подходит родственник, подбадривает их, обещая награду; это в сущности игра, которая разыгрывается для окружающих затем, чтобы показать, как велико приданое невесты. Кроме вещей, на подносах, убранных скатертями, несут пищу для свадебного пира. Двое слуг несут на голове два котла, должно быть с пловом. Это шествие сопровождают двое людей в высоких бараньих шапках, повидимому, родственники.

Шестая картина (табл. V) представляет уход Аменэ в дом мужа; она имеет надпись: «рэфтэн-е-Аменэ бе ханэ-йе-шуhэр». Аменэ идет в сопровождении женщин, перед ней несут зеркало и зажженную свечу, символ долгой жизни; несущий свечу во все горло кричит: «мобарэк бад». Иногда невесту сопровождает человек с палкой для того, чтобы отгонять нищих.

Две женщины имеют в руках даирэ, в которую ударяют время от времени. Женщины все в черных выходных чадорах. Невеста идет очень медленно, иногда останавливается и не хочет итти дальше, так что ее приходится уговаривать или одаривать.[2]

[1] Н. Н. Масумян.

[2] Вошло в поговорку: «идем (медленно) будто невесту ведем».

Надо сказать, что торжественность и блеск этого перехода девушки в дом мужа зависит от богатства и знатности брачущихся. Я встретила однажды под вечер на Чарбаґе (улица в Исфагане) такое шествие: шла сваха (пожилая женщина), невеста и еще три женщины; одна из них несла даирэ (бубен), другая нэккарэ (барабанчик). Невеста тащила какой-то узелок, ни зеркала, ни свечей не было; все это было будничпо, невеста шла одиноко, не пытаясь замедлять шаги, женщины переговаривались о своем; сваха, знакомая мне женщина, разговаривала со мной, делая презрительные гримасы по отношению к невесте, говоря, что та бедна и некрасива, у нее нет ничего кроме волос. Невеста была из деревушки Сычун, дочь вдовы, лет 19-ти, жених, сказали мне, моложе, он — крестьянин, работающий в Исфагане.

Возвращаюсь к вышеизложенному: женщины подходят к дому жениха. У дома стоит столик, на нем мангал с горящими углями, на них жгут зерна есфэнда для предохранения от сглаза.

«Когда невеста подходит к двери дома жениха, он выходит ее встретить, держа в руках яблоко или апельсин, которым бросает в нее, затем мать жениха (или старшая замужняя сестра, если матери нет), выходит, держа в руках тарелку со сластями (нокль), пересыпанными мелкими серебряными монетами в 3—5—10 шай, суммой на 1—2 тумана, и этим посыпает голову невесты. Уличные нищие собирают деньги и сласти. Невеста при входе получает подарки от родственников мужа (чэшм-е роушэни). Богатые режут барана и раздают мясо бедным и соседям. Женщины с невестой входят в одну комнату, мужчины в другую, начинается угощение».[1]

Седьмая картина (табл. VI) представляет брачное пиршество; она озаглавлена «шэб-е-зофаф-е-Аменэ» — брачная ночь Аменэ.

Праздничное торжество происходит в доме мужа. Жених находится на женской половине. Он с невестой сидит в самой почетной стороне помещения, вдали от входа. Невеста в свадебном наряде, вся украшена, обвешана ожерельями, на лице ее приклеены мушки, на голове ее полукругом лежит веночек и колышутся страусовые перья. Рядом с ней сидит дэллалэ; над ней стоит женщина, которая держит в руках поднос с мангалом, где жгутся зерна есфэнда. Это может быть кормилица (дайэ); она же, как сказала мне баджи Секинэ, водит невесту в баню и сидит у дверей спальни молодых, ожидая, когда ей передадут брачную простыню (невеста получает ее в приданое), как доказательство девственности невесты; эту простыню она отнесет матери мужа и будет показывать другим женщинам.

[1] Н. Н. Масумян.

На ковре разостлана скатерть, по краям ее стоят четыре подсвечника (лалэ) и три стеклянных лампы. На скатерти танцуют две танцовщицы (мотреб), танцам их аккомпанируют две женщины, одна на таре, другая на нэкӄарэ. Танцы их заключаются преимущественно в движении различных частей тела (танец живота, ягодиц, бровей); соответственно моменту, эти танцы приобретают подчеркнуто сладострастный характер, особенно когда мотреб останавливаются перед невестой.

Я присутствовала на свадебном празднестве, происходившем на другой день после перехода невесты в дом мужа. Свадьба была бедная, особо приглашенных мотреб не было; танцовали гости: сваха и две женщины, одна пожилая, другая молодая. Сваха, несмотря на свои пожилые годы, танцовала очень бойко, вертя обнаженным животом, бедрами и прищелкивая пальцами — делая бешкэн. Танцы ее имели вызывающий, я бы сказала, бесстыдный характер; в одном из танцев, в котором участвовала и другая пожилая женщина, сваха танцуя вдруг сбросила с себя всю одежду и осталась совсем голой, при этом она пыталась стянуть одежду со своей партнерши. Танцы закончились тем, что нам поднесли на тарелочках сласти, а мы положили на тарелочки деньги в подарок невесте.

На картине мы видим, как одна из женщин подает танцовщице чашку (касэ) (возможно, для собирания денег). Невеста во все время пиршества должна сидеть опустив глаза, неподвижно, выражая всем своим существом полное безразличие.

На мужской половине в это время происходит то же самое: гости угощаются сластями (ширини), расставленными в изобилии в маленьких вазочках и тарелочках, чаем, шербетом. Затем следует ужин, танцы мотребов. Наконец молодые уходят к себе.

«Утром посылают в дом матери жены доказательство девственности ее дочери, после чего жених идет в дом тещи и целует ей руку. Затем из дома жены посылают качи (род сладкой лепешки) и яичницу».[1] Друзья и знакомые посылают молодой в подарок сахарные корзины, в форме большого касэ, оклеенные цветной бумагой — касэ-йе-пэбат.

Последняя занавесь (четвертая) представляет собой роды.

«За несколько дней до родов, родители родительницы (зау) приготовляют для ребенка люльку (нэни), постель, одежду для новорожденного, рубашечку (альхалохчи), шапку (колаh), с нашитыми на нее амулетами и т. д. В эти вещи заворачивается сахарная голова, а если родители люди достаточные то и касэ-йе-пэбат. Этот дар дочери для первенца, называемый сисмуни, заблаговременно посылается в дом зятя. Когда начинаются боли,

[1] Н. Н. Масумян.

то призывают близких родственниц с обеих сторон. Также является и повитуха — мама, мамачэ».[1]

Восьмая картина (табл. IV) представляет родовые муки Аменэ. Надпись: «дэрд кэшидэн-е Аменэ». Аменэ мучается родовыми схватками, одна из женщин держит ее за поясницу, другая за руку, ее окружают женщины, они также стонут и плачут вместе с ней; на полу стоит посуда: касэ, тонг, болуни. Входит старуха, мамачэ, ее только позвали, она еще в уличном чадоре.

Картина девятая (табл. IV) представляет роды Аменэ. Надпись: «бэз'-е-hэмл-е Аменэ». «Роженица сидит на корточках, каждая нога поставлена на две пары кирпичей и под каждым кирпичем положена монета в 5 шай (в память 5 святых); эти деньги потом отдаются нищим. Между кирпичами насыпана зола, которую покрывают тряпками. Если роженица с трудом рожает, то поручают мальчику провозгласить с крыши эзэн (призыв на молитву), читают суры из Корана или просто перелистывают Коран над головой.

Когда женщина родит, мамачэ перерезает пуповину и посыпает ребенка солью. При этой операции она получает подарки. Затем роженицу укладывают в постель и чертят вокруг нее саблей круг, чтобы не пришла аль;[2] саблю кладут под изголовье, также кладут вертел, с проткнутой на нем луковицей (эмблема булавы) и Коран; жгут на огне есфэнд, и мангал с лопающимися зернами обносят вокруг роженицы: «пусть лопнут глаза недоброжелателей». Роженицу, втечение трех дней кормят качи (сладкая лепешка на масле; то, что посылают родители жены на другой день свадьбы)».[3]

Десятая картина (табл. V) представляет отдых после родов. Надпись: «естерahэт бэд' эз вэз' е-hэмл».

Аменэ лежит в постели, вокруг нее суетятся женщины, толкут и варят пищу. Входит муж; он пока без шапки, ему сейчас наденут шапку, потому что у него родился сын. Обыкновенно ребенка (сына) спешит поднести отцу мамачэ или какая-нибудь женщина в расчете получить от него эн'ам (милость). На ребенке колаh (шапка), ее сейчас же надевают на него, как он рождается; он запеленут обычным способом, ему насурмили брови и ресницы (последнее по свидетельству баджи Секинэ).

«На шестую ночь (шэб-е-шишом) приглашают родственниц родильницы, приходит также мамачэ. Это ночь ухода злых духов; до этой ночи они все время находятся возле родильницы, а на седьмой день, когда она идет

[1] Н. Н. Масумян.
[2] Аль — злой дух, который преследует роженицу и новорожденного.
[3] Н. Н. Масумян.

в баню они также удаляются.[1] Как только зажгут огонь, начинают курить зерна есфэнда, и мамачэ, взяв горсть риса, с произнесением какой-то суры из Корана сеет его вокруг роженицы. Затем вынимает из-под се головы саблю и машет ею в воздухе над головой роженицы три раза, также чертит саблей вокруг нее три раза. Присутствующие спрашивают: «почему это»; она отвечает: «из-за Марии и ее сына» (дева Мария почитается женщинами и считается покровительницей рожающих, потому что она, единственная из женщин, родила без страданий и без помощи повитухи; ее призывают иногда во время трудных родов). В эту шестую ночь ребенок все время должен находиться на руках, его не отпускают, он переходит из объятья в объятье. В этот вечер едят процеженный плов, и часть этой пищи обязательно должна быть послана в дом мамачэ».[2]

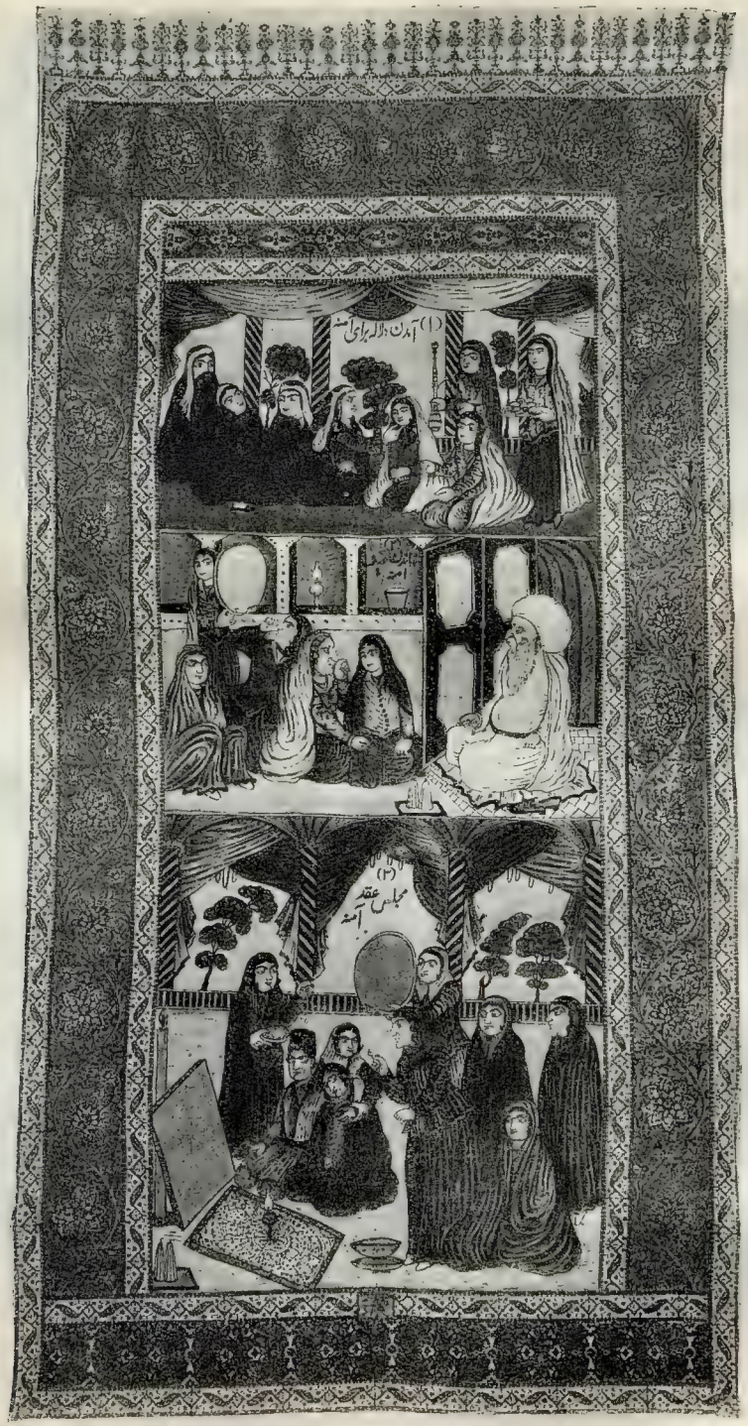
На этом я заканчиваю свою заметку о персидской свадьбе. Материал, собранный мною, относится к району Исфагана и Тегерана. Мне известны два описания свадебного обряда в европейских изданиях: одно для Кермана у Сайкса в его «The Glory of the Shia World», другое для бушпрского района, принадлежащее перу знатока прибрежной области Персидского залива Сэдид-эс-Сэльтэнэ. Последнее издано в книге Hermann Norden'a «Sous le ciel de la Perse».[3] Оба описания дают кое-какие подробности, но в основных чертах не отклоняются от сведений, данных мною.

---

[1] По другим сведениям, это происходит на десятый день.

[2] И. Н. Масумян.

[3] Французский перевод изд. в Париже в 1929 г.



Картины 1—3. Общий вид занавеса.

Картина 1. Приход свахи.

Картина 2. Чтение брачного договора.

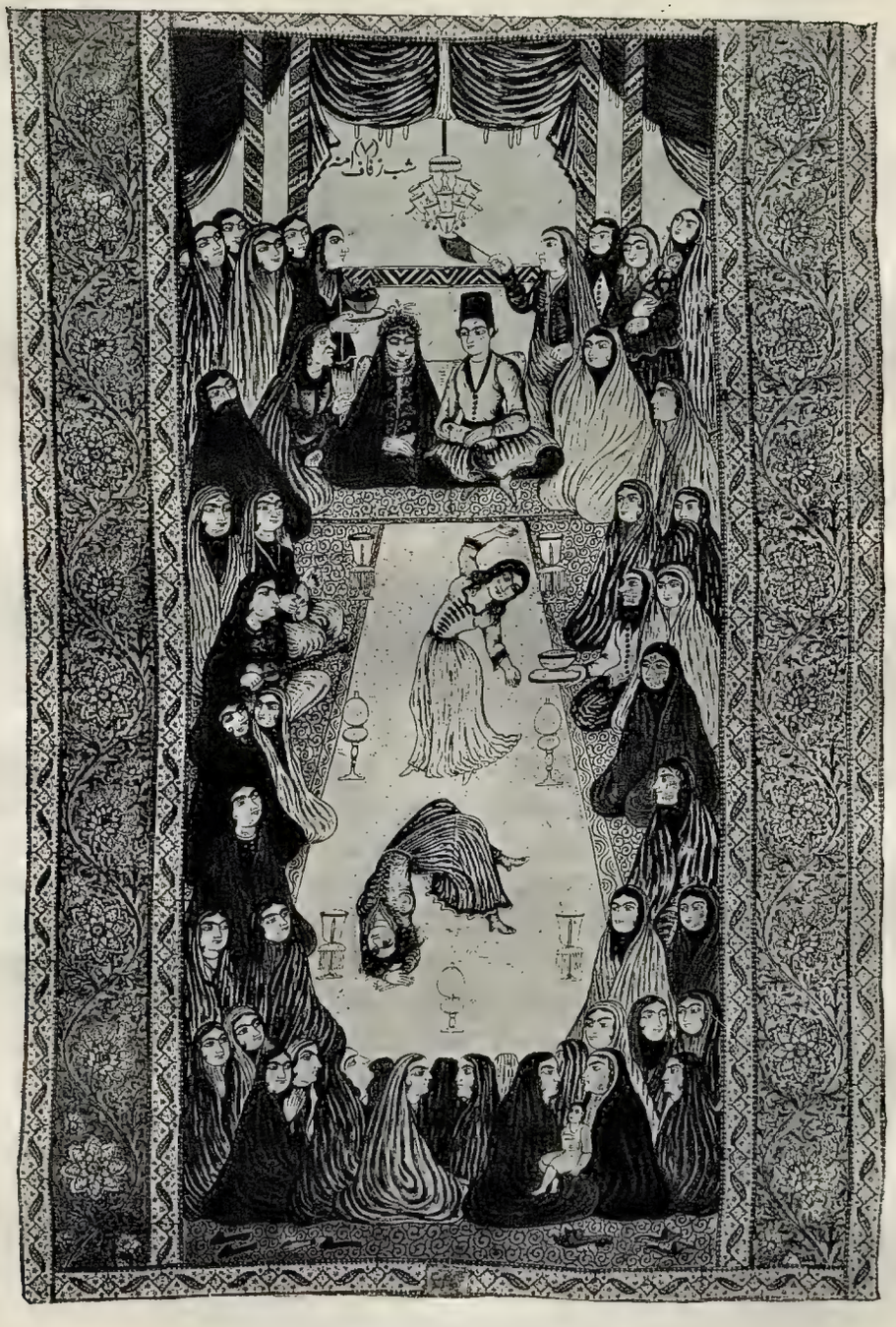
Картина 3. Меджлес-е-аґд-е-Аменэ.

Картины 4—5. Перенесение приданого в дом мужа.

Картины 8—9. Роды.

Картина 6. Переход в дом мужа.

Картина 10. Отдых после родов.



Картина 7. Брачное пиршество.

О двойных антиподально расположенных изображениях духов в примитивном искусстве

Е. Г. Кагарова

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Президиума Академии Наук 17 июня 1929 года)

Двойные изображения духов, одна половина которых является зеркальным воспроизведением другой, встречаются в религиозной пластике сравнительно редко. В Музее антропологии и этнографии Академии Наук СССР хранится несколько подобных изображений духов с двумя головами, помещенными на противоположных концах одного общего туловища. Доставлены они от различных племен северовосточного Алтая. Таково, например, деревянное изображение (тајђам) духа, покровительствующего охотникам и вместе с тем насылающего болезни по верованиям шорцев улуса Карчыт Горно-Шорского района (Сибирь). Высота идола 52.5 *см*, ширина 15 и 12 *см*, в перехвате 3.75 *см* (инв. 3645—4). Две головы на одном коротком общем остове без всяких намеков на туловище, шею и конечности. Лицо с глазами из медных пуговок. Нос и рот моделированы вполне отчетливо, у перехвата фигура обвязана пояском из шкурки соболя (фиг. 2). Сходно с ним вырезанное из дерева изображение духа с двумя головами из того же района (№ 3645—5): высота 33 *см*, ширина 10.5 и 9 *см*, в перехвате 4.75 *см*; обвязано посредине полоской луба (фиг. 3).

Подобные же изображения встречаются и у других алтайских племен: кумандинцев, тубаларов и челканцев. Эта группа изображений обследована А. И. Новиковым во время его этнографической поездки к алтайцам в 1928 г. Привезенный им от верхних кумандинцев идол (фиг. 4) очень напоминает экземпляр МАЭ (№ 2334—157), также доставленный от кумандинцев.[1] Называются эти изображения каапым или äкі баштӯ

[1] Приводимые ниже подробности основываются на устном сообщении А. И. Новикова которому считаю долгом и здесь выразить благодарность за предоставленные им интересные материалы.

(«двухголовый») и изготовляются из куска молодой березы, на противоположных концах которого вырезано по одной голове с ясно обозначенными глазами, носом и ртом. Глаза кааныма делаются из металла (меди или свинца), укрепляемого на изображении деревянными гвоздями. К одной из голов прикрепляют беличий хвост. Брови и ресницы обозначаются углем. Кааным относится к категории добрых, светлых духов, покровительствующих людям (ӑрыӈ бӑjана). Он посылает людям счастье, здоровье, удачу в охотничьем промысле, охраняет жилище от злых демонов, способствует плодородию женщин. Перед охотой в его честь совершается чачалӈы (т. е. жертвенное окропление ячменной брагой, сопровождаемое произнесением молитв) и камлание.[1]

Фиг. 1.

У северовосточных алтайцев изображение кааныма встречается также в виде рукоятки шаманского бубна, причем одна голова называется чалӯдыӈ бажы, т. е. голова хозяина бубна, а другая — камныӈ, т. е. голова шамана.[2] На прилагаемом снимке (фиг. 1) изображен процесс изготовления ручки бубна для шаманки Авдотьи, тубаларки из аула Тиберек (по фот. А. Новикова). В МАЭ хранится аналогичный самоедский круглый бубен (№ 1139) с ручкой, состоящей из двух голов на одном общем остове; от нее отходит к обечайке еще третья палочка, заканчивающаяся головой (фиг. 5). Диаметр бубна в среднем около 41 *см*, длина рукоятки — 40.5 *см*, длина отходящего от нее отростка 22 *см*.

По устному сообщению студента Василия Лонтогира, родом тунгуса, тунгусы района Нижней Тунгуски Киренского округа также изготовляют подобные изображения.

Обращаясь к другим частям света, я прежде всего должен отметить, что в Африке, в Бельгийском Конго, встречаются совершенно аналогичные двухголовые изображения духов, служащие для религиозно-магических целей (фиг. 6). Африканисты называют их условно «гадальными фетишами»

[1] А. В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Сборн. МАЭ, IV, 2, Ленинград, 1924, стр. 53.

[2] Размеры изображения кааныма, привезенного А. Н. Новиковым: выс. 9 *см*, шир. в перехвате 0.5 *см*; размер копии подобного же изображения доставленного А. В. Анохиным (инв. МАЭ, 2334—157): выс. 11 *см*, шир. 0.9 *см*.

(Fétiches divinatoires). Способ употребления этих объектов следующий. Больной приближается к фетишу, чтобы узнать о способе лечения. Шаман берет изображение, смачивает диск водой и начинает тереть спинку фигуры сверху вниз, произнося при этом медицинские советы и предписания, вроде: «Не ешь маниока!» (Jatropha manihot), «не кури табаку!» и т. д. При упоминании соответствующего способа лечения диск прилипает таким образом, что весь снаряд можно перевернуть и кружок не выпадет. Тот же прибор служит для открытия вора; колдун называет имена обитателей деревни, производя описанные выше действия, и то имя, во время произнесения которого диск плотно пристает к объекту, указывает на виновного.[1]

Несколько отличаются от рассмотренных изображений с внешней стороны, но по существу вполне аналогичны с ними человеческие фигуры в Океании, встречаемые в виде барельефов на столбах дома и обращенные ногами друг к другу.[2] Расстояние между двумя изображениями заполнено геометрическим орнаментом (фиг. 7) Упомяну еще об антиподально расположенных фигурах орнамента танцевальных весел в Океании (фиг. 8)[3] и о зеркальном изображении на столбах дома индейцев северозападного берега Северной Америки,[4] если только в последнем случае мы не имеем дела с условным изображением родов.

Интересующий нас здесь тип двойных изображений духов относится по классификации австрийского этнографа K. Lang'a[5] к первой группе второй категории. Дело в том, что K. Lang разделяет все двойные объекты, встречающиеся в этнографии, на две большие категории: 1) предметы, двойной характер и двоякое употребление которых не явствует из их внешней формы, и 2) предметы, двойственные функции которых ясно вытекают из их внешнего вида или строения. Внутри этой категории Lang различает три группы: а) части объекта тождественны друг с другом и служат одной и той же цели («близнечные объекты»); б) предмет состоит из двух одинаковых, но не связанных друг с другом материально частей; обе части могут употребляться для одной и той же цели только совместно; в) предмет состоит из двух неодинаковых частей, причем каждая из них может применяться для различных целей.

Изображения, составляющие предмет настоящего исследования, относятся, как легко видеть, к группе 2а. Продолжая деление внутри этой

1 Annales du Musée du Congo Belge. Série III (племя баконго), t. II, f. 1, 1911, p. 122.

2 O. Reche. Der Kaiserin-Augusta Fluss. Ergebnisse d. Südsee-Expedition 1908—1909, herausgegeben v. G. Thilenius, II. Ethnographie. A. Melanesien. Band I, Hamburg, 1913, табл. XXXIII, рис. 2.

3 E. Werth. Der fossile Mensch III. Berl. 1928, рис. 558.

4 E. v. Sydow. Die Kunst der Naturvölker und der Vorzeit. Berlin, 1923, p. 296.

5 Völkerkunde, III, 1927, 150 ff.

группы, можно, как мне кажется, установить с точки зрения пространственного расположения следующие подгруппы интересующего нас типа двойных объектов: α) соответственное положение в горизонтальном направлении, β) соответственное положение в вертикальном направлении, γ) зеркально-симметричное положение в горизонтальном направлении, δ) зеркально-симметричное положение в вертикальном направлении. Интересующие нас двойные изображения относятся к четвертому варианту (δ), причем на Алтае и в Африке они являются сросшимися, а в Меланезии и Северной Америке представляют собою самостоятельные фигуры на одном общем фоне.

Каково же значение двойных изображений рассматриваемого типа? Я усматриваю в них примитивное изображение мужской и женской фигур, находящихся в состоянии совокупления. Подтверждением этой гипотезы являются, по моему мнению, следующие факты.

1) Фигуры меланезийского столба совершенно ясно представляют мужчину (наверху) и женщину (внизу). На это указывают и резко подчеркнутые половые органы обоих фигур, что не укрылось от внимания немецкого этнографа, описавшего их. «Dicht über dem Erdboden», пишет он, «ist eine... auf dem Kopf stehende Figur... geschnitzt, die deutlich als Weib gekennzeichnet ist... Darüber steht eine menschliche Figur, die wahrscheinlich männlichen Geschlechts ist».[1]

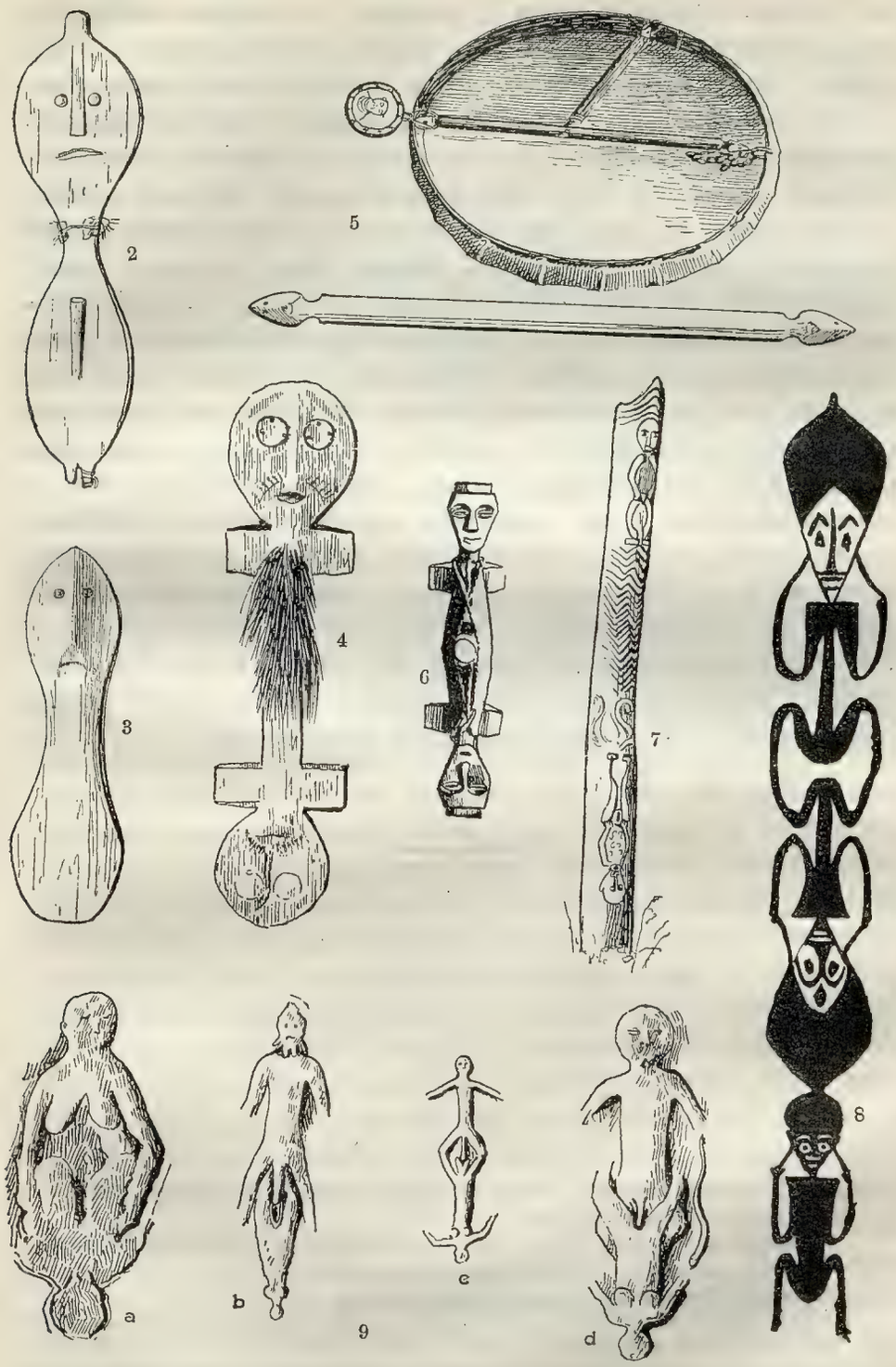
Равным образом на полинезийском гробе XVII столетия берлинского Museum für Völkerkunde опубликованном K. Weule в II т. Гельмольтовой «Истории человечества» стр. 326-327, вырезаны две человеческие фигуры: мужская и женская, расположенные антиподально.

Двуполость изучаемых нами изображений в алтайских примерах подчеркнута тем, что одно из них обычно снабжено беличьим хвостом, очевидно, символизирующим бороду духа. Рудиментами этой концепции являются, быть может, различные по форме выступы на концах идола, привезенного от шорцев Н. П. Дыренковой. Выступы эти символизируют, как я думаю, в одном случае фалл, в другом — ктеис.

2) Половой акт изображается в примитивном искусстве обычно при помощи двух человеческих фигур расположенных с соблюдением зеркальной симметрии. Вспомним хотя бы знаменитый палеолитический рельеф во Франции и африканские рельефы (фиг. 9) из области р. Нигера.[2]

Рассматриваемые фигуры изображают, как можно предполагать, родовых или домашних духов, предков и имеют, очевидно, магическое, в частности — педогоническое (по моей терминологии) значение. В самом

[1] Reche, op. cit. S. 140.
[2] L. Frobenius. Das unbekannte Afrika. 1913, стр. 163, рис. 1—4.



Фиг. 2—9.

деле, каковы функции каапыма у алтайцев? Он оберегает жилище от злых духов, охраняет домашний скот, подобно домовому, манам и т. п., посылает своим сородичам всякие блага вплоть до плодородия женщин (А. И. Новиков). Таким образом, каанымы являются типичными пенатами или ларами алтайских народов. Но культ предков, как известно, охватывает не только мужчин, но и женщин-прародительниц.[1] Нередко родовое предание ставит во главе рода двух существ, родоначальника и родоначальницу.[2] Так, у китайцев мы находим образ творческой пары,[3] в древнерусской мифологии Род и Рожаница означали по В. О. Ключевскому, М. С. Грушевскому и др. деда с бабушкой.[4] Описанный выше меланезийский столб с двойным изображением представляет собою один из столбов дома, что указывает на близкое отношение его к домашнему или родовому культу. Магическое значение подобных фигур заключается, очевидно, в том, что изображение coitus'a должно по мысли первобытного человека обеспечить, в силу положения: «подобное вызывает подобное», чадородие семьи и всей окружающей природы. Недаром в океанийском орнаменте (фиг. 8) под изображением мужчин и женщин помещается фигурка ребенка, как желанный результат совокупления. Петроглифы бронзового века в Швеции, изображающие, между прочим, мужчин с фаллом в состоянии эрекции,[5] карельские петроглифы,[6] фаллические пляски[7] и т. п. явления также относятся к рассматриваемому циклу идей и действий.

---

1 Н. Харузин, Этнография, IV, стр. 289; В. Харузина, Этнография, стр. 435.

2 Н. Харузин, ibid. IV, стр. 300.

3 Lehrbuch d. Religionsgeschichte, hrsg. A. v. Bertholet u. E. Lehmann, I, 1925, 197.

4 М. С. Грушевский. Киевская Русь, I, 1911, стр. 416.

5 Haas. Bilderatlas zur Religionsgeschichte, I, рис. 10.

6 А. М. Линевский. Сборник Ленингр. общ. исслед. культуры финноугорск. народов. Лгр. 1929, I, стр. 57 сл. (фот. 2, фиг. 2, 5, 7).

7 K. Th. Preuss. Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas. Arch. f. Anthropol. NF, I, S. 129—188; J. W. Hauer. Die Religionen. 1923, I, S. 181 ff.; D. Zelenin, Internationales Archiv für Ethnographie, 1928 , стр. 83—98.

Формы заключения брака у турецких племен Сибири и у кочевников Средней Азии

И. Д. Старынкевич

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 29 октября 1929 года)

I

Установление классификационной системы родства у турецких племен Сибири и у кочевников Средней Азии указало путь к исследованию форм заключения брака у изучаемых народностей. Классификационная система родства, тесно связанная с запретами психического общения и с нормами брака, несмотря на свое широкое распространение среди многочисленных, часто весьма отдаленных друг от друга территориально, турецких племен и несмотря на различные пути развития их культуры, сохраняет в общих чертах поразительное единообразие. Объясняется это тем, что она, очевидно, потеряла свое первоначальное значение еще до тех пор, когда многочисленные племена начали расселяться из какого-то единого центра. Однако, существование ее доказывает нам, что у этих племен некогда были весьма первобытные формы брака. Эти первобытные формы сохранились до сих пор, но уже в виде пережитков. Остатки группового брака Л. Я. Штернберг видит в том, что в существующем ныне обычае похищения невесты принимают участие сородичи жениха (49). Целый ряд фактов определенно указывает на матернитет, предшествовавший патернитету у турецких племен. Одним из важных пережитков матернитета является подробно разобранная Г. А. Бонч-Осмоловским и Ф. Л. Фиельструпом (8, стр. 109; 46, стр. 121) и прежде того еще Максимовым (32, стр. 75—76) роль калыма и приданого. Все необходимое для хозяйственной жизни — это есть имущество жены, вносимое в дом мужа в виде приданого, тогда как калым, который выплачивает жених в род родителей невесты, состоит главным образом из скота, пищевых продуктов и денег.

Приданое составляют предметы домашнего обихода — дом, халаты, постельные принадлежности и утварь. Кроме того, например у киргиз, род невесты в определенные моменты свадьбы снабжает жениха одеждой. Все это является пережитком того времени, когда муж, входя в дом жены, жил в ее роде и последний снабжал его домом и всеми остальными, необходимыми для домашней жизни предметами; он же, в свою очередь, доставлял продукты питания в сыром виде, те продукты, которые в настоящее время составляют калым. При изменении социального строя, он вместо того, чтобы, находясь в роде жены, пользоваться ее имуществом, стал последнее брать к себе, сохраняя таким образом имущественную связь с родом жены. Жена, до некоторой степени, как это ни странно при патриархальном строе, остается хозяйкой своего имущества, однако не как индивидуальное лицо, а как представительница своего рода. Так, у казаков, в случае ее смерти, муж обязан возвратить в ее род некоторые предметы из ее приданого, как то: свадебную шапку «саукеле», часть постели, один из ее костюмов и по одной штуке всяких вещей и скота (31). То же самое мы наблюдаем и у якутов, у которых некоторые вещи из рода в род возвращаются по женской линии обратно в тот род, из которого они были взяты при заключении брака (42). Еще одним доказательством того, что прежде зять переходил в род жены, является обычай, отмеченный у киргизов: жених, во время длительного свадебного обряда, переходит на некоторое время в семью невесты и поклоняется очагу отца невесты, принося огню этого очага в жертву сало барана, привезенного с собой специально для этой цели (3, стр. 110). Из других, существующих сейчас пережитков материнтета, особенно выделяется, столь характерная для последнего роль дяди по матери. Как у сибирских турецких племен, так и у кочевников Средней Азии, племянники относятся с особым уважением к дяде по матери и, в свою очередь, пользуются большими привилегиями и многими правами со стороны последнего и даже со стороны всего рода матери. Дядя по матери помогает племянникам при сватовстве и при браке, зачастую бывает сватом и, ближайшим образом, участвует при уплате калыма. Это считется как бы обязательством с его стороны. Кроме того, он обязан отдать племяннику любую, понравившуюся тому, вещь или скотину, не имея права отказать, и племянник может у него безнаказанно воровать (12, стр. 49 и 160; 14, стр. XI и 59; 15, стр. 10—11; 31, стр. 44). У киргизов на родовых празднествах племянники по женской линии даже выделяются в отдельную группу и их угощают особо и в первую очередь.

У всех народов, обладающих классификационной системой родства, существует и является обязательным так наз. перекрестный кузенный брак, т. е. брак между детьми брата и сестры, который, по мнению

Л. Я. Штернберга, сменил предшествовшую ему стадию браков между братьями и сестрами (11, стр. 39). Эта весьма древняя форма кровно-родственного брака, имеет место и среди турецких народностей и выражается в форме так наз. одностороннего кузенного брака; кроме того, Серошевский основательно указывает на некогда существовавший у якутов брак между родными братьями и сестрами (41, стр. 561). В настоящее время односторонний кузенный брак нигде не является обязательным, однако он желателен и широко распространен у киргизов, алтайцев и телеут. Н. П. Дыренкова, говоря о киргизах, указывает: «брак с родственниками по матери является наиболее излюбленным. Сын сестры в первом же колене может жениться на дочери брата... причем тај-аке (т. е. дядя) обязан отдать ему дочь не торгуясь и не запрашивая калыма (15, стр. 13). Говоря об алтайцах и телеутах, она же пишет: «Преимущественно женятся на родне своей матери» (16, стр. 273).

Остатком группового брака является следующая стадия после кровнородственного брака — союз экзогамных родов. В настоящее время у турецких народностей такого союза не существует, но у многих имеются определенные, желательные для брака роды. Относительно алтайцев и телеут имеется следующее указание: «обязательных родов для женитьбы нет, хотя обычно придерживаются определенных сөөков» (16, стр. 253). У киргизов также отмечена подобная желательность. Работая среди шорцев (экспедиция от АН в 1927 г.), я, а также и М. И. Хвостова, зарегистрировали подобное же явление.

Перед нами встает вопрос: какова была та причина, в силу которой была утрачена обязательность — во-первых, кузенных браков и, во-вторых, браков между строго определенными экзогамными родами, когда то и другое столь тесно связано с сохранившейся до настоящего времени классификационной системой родства? Л. Я. Штернберг указывает (49), что при материнтете женщина, естественно, считалась представительницей рода не только в хозяйственно-экономическом отношении, но и главной носительницей родовой, тотемной крови, которая и передавалась при браках из поколения в поколение женщинами одного и того же рода; все остальные роды считались для браков запретными. Однако, благодаря изменяющимся условиям жизни, вымиранию родов, переселению их и т. д., возникла необходимость брать жен из запретных родов. Эта необходимость привела к целому ряду осложнений: добровольное соглашение на подобный брак было немыслимо и должно было считаться оскорблением единокровного тотема и нарушением прав рода. Мужчинам пришлось похищать девушек из запретных родов и нести за это все последствия родовой мести и выплачивать выкуп. Серошевский определенно указывает на то, что

в прежние времена жена считалась добычей, а свадьба походила на мировую сделку (41, стр. 553). Похищение невесты, как указывает Thurnwald (45, стр. 247), ни в коем случае нельзя считать древнейшей формой заключения брака; оно возникает там, где происходит коренной перелом старых форм социального строя, при переходе к новым формам.

Турецкие племена, по способу заключения брака и приобретения жены, подразделяются на две, совершенно определенные группы; в первую группу входят некоторые турецкие племена Сибири, у которых в полной мере сохранилась форма приобретения жены путем обязательного похищения, сопровождаемого родовой местью; у другой группы, часто очень слабо выраженное, имитативное похищение существует наряду с высоко развитым институтом сватовства; в эту группу входят не только племена Сибири, но и турки-кочевники Средней Азии, где заключение брака путем сватовства достигает своего полного расцвета, развившегося у них под влиянием патриархальной родовой организации.

Народности каждой из двух указанных групп, среди которых распространены два различные способа заключения брака, объединяются между собою не только отличительными признаками в области социальной культуры, но и многими другими данными. Каждая из этих групп обладает совершенно определенными формами хозяйственно-экономического быта, изменению и эволюции которых, как мы увидим ниже, вполне соответствует эволюционирование в области форм заключения брака. Поэтому рассматривать то и другое в отдельности не представляется возможным. В самом акте брака весьма важную роль играет материальная, экономическая сторона. В браке двух членов экзогамных родов заинтересованными лицами являются не только двое фактически вступающих в брак, но и оба рода в целом, как со стороны жениха, так и со стороны невесты. Л. Я. Штернберг, в своей вводной статье к сборнику «Материалы по свадьбе и семейно-родовому строю народов СССР» (48, стр. 6—7) указывает на то, что институт брака является и актом социально-экономическим: «коллектив рода участвует не только своей санкцией и своим участием в брачных церемониях, но и материальной помощью». Как весь род жениха собирает для последнего калым, так и сородичи невесты помогают ей и ее семье собрать для нее приданое. Параллелизм хозяйственно-экономического быта, с одной стороны, и форм заключения брака, с другой показывают нам, насколько второе находится в зависимости от первого. С утратой первобытной собирательно-охотничьей стадии культуры эти народности утрачивали элементы материнского строя. С возникновением скотоводства укреплялся патриархальный строй, достигая наибольшего развития у скотоводов-кочевников Средней Азии.

II

А) Первичная стадия полу-собирательного, полу-охотничьего хозяйства до сих пор имеет место среди туркоязычных народностей, обитающих в северозападной части Сибири.

С давних пор многие исследователи объединяли эти народности в особую группу. Первобытные элементы присущей им культуры в настоящее время принято называть протоазиатскими (термин этот введен В. Г. Богоразом).

К этой группе туркоязычных народностей, обладающих протоазиатскими элементами культуры, относятся следующие племена: 1) Группа племен, в настоящее время объединенных под общим названием хакасов, ранее, до революции именовавшихся абаканскими турками; сюда входят: качинцы (северозападная часть Минусинского и Канского округов, левый берег р. Енисея, между его притоками р. Абаканом и верхним течением р. Чулыма, притока р. Оби), сагайцы (бассейн рр. Енисея и Абакана, с его притоками, Минусинский округ, южная часть Кузнецкого у.), бельтиры (по р. Абакану и его притокам и р. Кызыл-Карасуг), койбалы (правый берег р. Абакана и Койбальская степь); качинцы, по переписи 1897 г., количеством населения значительно превышают остальных хакасов. 2) Группа племен северного Алтая (39, стр. 6 и сл.): шорцы, (рр. Кондома и Мрассу, притоки р. Томи), шолганы или лебединцы, самоназвание ку-кіжі (р. Лебедь, приток р. Бии) и кумандинцы (среднее течение р. Бии, до устья р. Лебеди).

О происхождении этих народностей существует богатая литература, которая указывает на не-турецкие элементы в их языке и культуре. В. В. Радлов пишет об абаканских турках: «абаканские татары произошли из самой пестрой смеси племен, но долговременное житье бок о бок, друг с другом и однаковость образа жизни сплотило их в одно общее целое», и далее: «они смешались с прежними енисейско-остяцкими обитателями этой местности и проникли в долину в. Абакана» (39, стр. 3). Аристов (4, стр. 477, 456) указывает, что в бассейне верхнего Енисея первоначально обитали самоеды и енисейцы. В. В. Радлов (36, стр. 213) в кумандинцах и шорцах, также как и в абаканских татарах видит отуреченных енисейцев, а в черневых татарах — самоедов. Луценко (29 стр. 9) объединяет их в одну группу и называет отуреченными самоедами и енисейцами. В. Г. Богораз, в своей статье «Древние переселения народов в северной Евразии и Америке» (7) делает подробный разбор данных о происхождении этих народностей и приходит к тому выводу, что они являются древнейшими обитателями Азии, по своей первобытной культуре

и вероятно, по происхождению. Ряд этнографических данных по материальной культуре указывает на несомненное единство этих племен: характерна первичная стадия собирательного хозяйства; повсюду существует копанье диких корней, играющих значительную роль в хозяйстве, одинаковы орудия копанья. Охота, существовавшая во времена Георги и Палласа, как мясная, в настоящее время является основным пушным промыслом. Наряду с русскими ружьями, на охоте большую роль играют примитивные ловушки, состоящие из деревянного лука и рамки, распространенные к северу, вплоть до камчадалов (43, стр. 69). На первобытность культуры указывает еще употребление камуса домашних животных для подбивания лыж, одежда из конопли, вырабатываемой по типу недавно существовавшего употребления крапивы для той же цели (52, стр. 228). Повсюду распространено примитивное пчелование, добывание меда от диких, лесных пчел. Земледелие существует либо первобытного, мотыжного типа, со вспахиванием земли обылом, либо в недавнее время заимствованное от русских, с плугом и трактором (у качинцев) (40, стр. 30). Скотоводство не исконное, сравнительно недавнего происхождения: у шорцев и шолганов оно появилось на памяти прошлого поколения,[1] у хакасов, вероятно, более старое и заимствованное от монголов.[2] В. Г. Богораз предполагает, что для скотоводов они слишком малочисленны и многочленны (7, стр. 30). Настоящие скотоводы должны быть настоящими кочевниками. Акад. В. В. Бартольд указывает на ряд специфических черт скотоводов-кочевников, отличающих их от охотников полу-кочевников (5, стр. 1—4). Хакасы и туркоязычные народности, населяющие район северного Алтая несомненно принадлежат к последним.

Б) Именно у этих народностей, стоящих на столь низкой ступени своего развития, мы наблюдаем широко распространенную форму заключения брака путем похищения невесты. Фактический материал, собранный по данному вопросу различными исследователями, указывает на почти повсеместно распространенную обязательность этого способа приобретения жены. «Невеста должна быть украдена», пишут о качинцах Каратанов, Попов и Потанин (23, стр. 625). Яковлев (53, стр. 84) подтверждает, что у того же племени, а также и у сагайцев и у бельтиров браки увозом встречаются значительно чаще, чем по соглашению. О том же пишут Вербицкий (10, стр. 81—85), Потанин (35, стр. 627), Чаплицкая (47, стр. 114) и др. Об обязательном похищении невесты у кумандинцев

[1] По моим материалам, собранным в экспедиции АН, 1927 г.

[2] По сведениям, полученным мною в 1927 г. от областного кузнецкого агронома К. В. Кожурникова — породы скота монгольские.

сообщил студ. Новиков.[1] У шорцев заключение брака путем похищения невесты было отмечено Вербицким и за последнее время подтвердилось моими данными, и записями М. И. Хвостовой. Также мною было отмечено подобное же заключение брака и у шолганов. Самый акт похищения у всех этих народностей более или менее единообразен и в нем, кроме общего описания, необходимо будет остановиться лишь на некоторых деталях.

Существуют два варианта похищения невесты, которые часто у одних и тех же народностей уживаются рядом и зависят лишь от внешних обстоятельств и от личных взаимоотношений лиц, вступающих в брак. Первый вариант заключается в похищении девушки без ее согласия и ведома, второй с ее согласия, причем во втором случае предстоящий побег ее остается обязательной тайной от всех ее сородичей и, главным образом, от близких родственников и от родителей. В первом случае, жених предварительно сговаривается с несколькими своими сверстниками-сородичами, прося их о помощи в этом трудном и рискованном деле (23, стр. 625). Получив согласие, они сообща назначают удобный для них день, седлают лошадей и направляются верхами к стойбищу, где живет намеченная для похищения девушка, с тем расчетом, чтобы приехать туда к вечеру. Не доезжая до стойбища, они слезают с лошадей и, укрывшись в кустарнике, ожидают наступления темноты. Затем спутники жениха, обычно пешком, направляются к тому дому, где живет девушка в своей семье, и спрашивают у ее отца или у ее матери разрешения переночевать в их доме, притворившись задержавшимися в дороге путниками. Гостеприимные хозяева предлагают свой кров и помогают устроиться на ночлег. В это время похитители выслеживают, куда ложится спать нужная им девушка; потом ложатся сами и притворяются спящими. Как только в доме все затихает, они тихонько поднимаются и, удостоверившись в том, что все уже заснули, подбираются к девушке, хватают ее и, опасаясь погони, бегут с нею вместе к тому месту, где их ожидает жених, с готовыми лошадьми. У шорцев иногда, для того чтобы проснувшаяся родня не могла оказать препятствия похищению, крепко связывают всех веревками. У тех же шорцев, по записям М. И. Хвостовой, девушку часто крадут тогда, когда она выходит в лес за сушняком, или на реку за водой, в наиболее удаленном от ее дома месте, боясь того, чтобы она не подняла шума и не начала кричать и тем самым не созвала бы людей, могущих помешать похищению. Спутники жениха хватают ее и несут на руках к самому жениху, неподалеку ожидающему их где-нибудь в кустарнике с оседланными

[1] Доклад, читанный в студенческом этнографическом кружке при Ленинградском государственном университете.

лошадьми. Жених вскакивает на лошадь, перекидывает девушку через свое седло и увозит к себе, сопровождаемый товарищами. Чтобы девушка не могла кричать, ей рот затыкают платком. Такое похищение удается далеко не всегда. Иногда похитителей догоняют и, после борьбы с ними, отнимают у них девушку и отвозят обратно. Несмотря на то, что похищение здесь не имитативное, а вполне реальное, все же в силу прочно укоренившегося обычая, необходимо получить от девушки согласие на брак, прежде чем привести ее в свой род. Жених спрашивает ее о согласии в то время, когда везет ее на своей лошади. Каратанов (23, стр. 625) пишет, что если похищенная девушка сразу дает свое согласие, то жених привозит ее домой и вводит в приготовленную юрту. Если же он от нее согласия не получает, то не спускает со своей лошади и скачет, держа ее в неудобном положении, перекинутой через седло, до тех пор, пока она, совершенно измученная, не даст своего согласия.

В этом обязательном согласии похищенной невесты на брак мы впервые встречаемся уже с зачатками сватовства и в нем же находим причину его происхождения у данных народностей.

Островских, в своих «Этнографических заметках о тюрках Минусинского края» (33, стр. 297) приводит следующие факты: качинский жених, для того чтобы иметь предварительное согласие девушки на брак и для того чтобы таким образом легче было ее приобрести, сговаривается с нею через посредника — сваху или свата; об этом пишет и В. В. Радлов (37, стр. 349, 350). Этот посредник идет к невесте и спрашивает ее, хочет ли она выйти замуж за такого-то и когда ей удобнее быть похищенной. Если она согласна, то в подтверждение этого через того же посредника передает жениху подарок: кольцо, платок или что-нибудь другое. По описанию В. В. Радлова (37, стр. 349—350), похищение, о котором уже условлено с невестой, происходит обычно через несколько дней («срок доходит иногда и до 6 дней») после переговоров. Жених, будучи уверен в удачном исходе, доводит до сведения родителей о своем намерении жениться. В назначенный невестой для похищения день жених, вместе со своим отцом, родственниками и иногда несколькими соседями, едет в дом того человека, при посредстве которого от невесты было получено согласие. Этот посредник, устроив гостей в своем доме, сам идет (или едет) к невесте и доставляет ее в свою юрту. Далее «пришедшую девицу подхватывает приехавший народ и увозит ее в свою землю». У шолганов, по моим личным записям, в случаях редкого соглашения с невестой, один из спутников жениха, заходит за ней в то время как она ожидает его где-нибудь за околицей. Затем они вместе идут к тому месту, где их ждет жених с другими спутниками и уже приготовленными ло-

шадьми. Невеста едет обязательно на одной лошади с женихом, как бы в подтверждение того, что она действительно похищена.

Об этом тайном соглашении не имеют права знать ее родители и родственники, большею частью и сородичи, ибо подобный брак, как это было указано выше, некогда считался запретным.

В том, что иногда бывает возможна договоренность жениха с невестой, мы усматриваем уже значительный шаг вперед по пути эволюции форм социального строя. Здесь же, как мы видели, возникают и зачатки обычая сватовства.

Акт похищения вызывает со стороны всего пострадавшего рода месть за нарушение социально-религиозного запрета. Месть заключающаяся в погоне, в побоях — в случае поимки невесты, а также, как мы увидим ниже, и в других случаях, непременно сопровождается выкупом за совершенное преступление. Сородичи и родственники невесты обязаны сделать все возможное, чтобы не допустить до заключения запретного брака. Ритуал мести также более или менее единообразен у народностей этой группы, как и самый акт похищения. Первым делом, сразу же вслед за обнаружением исчезновения девушки, родственники и соседи поднимают переполох, седлают лошадей и мчатся в догонку за похитителями. Обычно угадывают, кто является виновником, наспех наводят справки, не видел ли кто-нибудь таких-то людей и т. д. Догнать бежавших удается в редких случаях, но если догоняют, то жениха и его спутников избивают кнутами, а девушку отбирают и приводят обратно в дом ее родителей. У шорцев иногда, предполагая, что девушку могут в ближайшее время украсть, или же уже отобранную от похитителей, кладут на ночь спать в амбаре и запирают его на замок. Для жениха считается величайшим позором, если похищенную им девушку отбирают у него назад (23, стр. 625). У шорцев в случае несостоявшейся или неудачной погони за невестой втечение ближайшего времени ожидают посланного от жениха с сообщением, где находится девушка. У хакасов отец, брат невесты и один или двое людей из их улуса (37, стр. 350), потерпев неудачу в погоне, запасшись кнутами, едут в дом жениха. Войдя в дом, здороваются с невестой и затем спрашивают ее, дала ли она согласие на брак; сначала девушка стыдится, молчит и не отвечает, потом на повторный вопрос отвечает весьма уклончиво, как бы боясь сознаться в своем преступлении: «Попав один раз в кочевье, как же я не стану жить? Куда денусь?», после чего отец ее, брат и прочие возвращаются домой. Этот же обряд, записанный Каратановым у качинцев, имеет вариант: к той юрте, где находится похищенная невеста, подъезжают несколько человек, посланных отцом девушки, и просят разрешения войти; сородичи жениха загораживают собою вход в юрту и не

пускают туда приехавших. Посланные, желая войти, начинают возмущаться и, взяв в руки кнуты, бьют ими непускающих. Сородичи жениха на побои не отвечают, совершенно не сопротивляются и принимают удары, как нечто должное, даже более того, они после каждого удара кланяются в ноги бьющим их и предлагают им выпить вина. Покончив с этим ритуалом, сородичи жениха выводят к приехавшим невесту и она объявляет им о своем согласии вступить в брак. Затем хозяева их угощают и все сообща выбирают время, удобное для приезда сначала родителей жениха, а потом самого жениха к родителям невесты, для примирения. В назначенный день отец жениха, родственники и «прочий народ» едут к родителям невесты. Заранее осведомленный об этом отец невесты загораживает и заставляет изнутри дверь своего дома. Отец жениха, подъехав, слезает с лошади, берет под мышки привезенный с собою торсук вина и кланяется по направлению к запертой двери. Затем, произносит следующий, приведенный В. В. Радловым (37, стр. 350), весьма унизительный для себя монолог, как бы испрашивая прощения и указывая на неизбежность происшедшего: «Открой дверь! Это не наша выдумка, а обычай установленный великими людьми! Делай так, как тебе удобно! Ты сам знаешь, какой студень тебе есть! (указывать не надо)» и далее: «Если будешь говорить «пошол», то буду твоей собакой (и уйду)! Если будешь класть на костер, то буду твоей головней! Если будешь входить в воду, то буду твоей опорой! Если будешь подниматься на гору, то буду твоей тростью! Дитя, попавши в кочевье, угодило как раз в центр его (откуда не вырвется)! Это подобно тому, как камень, брошенный в воду, упадет на самое дно (и не пошевелится)!». После произнесения этой речи отцом жениха, (речь входит в обряд, являющийся «не нашей выдумкой, а обычаем, установленным великими людьми» и потому начинает уже терять свое первоначальное значение) отец невесты открывает дверь в свое жилище. Он выходит навстречу приехавшему с повинной головой отцу жениха, уже, как видно, начинающему забывать, в чем собственно заключается его вина, держа в руке кнут, и начинает бить гостя. Он бьет его по спине до тех пор, «когда пройдет у него гнев» затем велит ему вылить привезенное вино в чашу и всех собравшихся приглашает его пить. Совместное питье также, как и еда скрепляют договор. Отец жениха черпает вино чашкой и подает первому отцу невесты; последний, перед тем как его выпить, плещет им во все стороны, что играет роль жертвоприношения домашним духам; по другому варианту (23, стр. 625), (у качинцев) из рук предлагающего вино отца жениха чашку выбивают, и отец невесты после этого бьет отца жениха. Затем, все пьют вино, угощаются и возвращаются домой. У шорцов этого обряда наказания отца жениха отцом невесты не бывает.

Обычно, после этого в роде жениха устраивается обряд самой свадьбы По указанию Островских (33, стр. 316) у качинцев обряд свадьбы устраивается через несколько дней после похищения, в одной из больших юрт улуса. Самый акт примирения жениха или теперь уже зятя с отцом невесты и с ее родом происходит либо в доме жениха, либо в доме отца невесты, либо в нейтральном доме, у какого-нибудь соседа. Иногда это бывает спустя долгое время после похищения, через несколько месяцев и даже лет (у шорцев), в зависимости от возможности жениха выплатить калым, который требуется в это время. В первом случае (23, стр. 625) родители невесты, с родственниками и соседями едут к зятю и его сородичам. Здесь тесть бьет уже самого зятя плетью по спине и затем, считая инцидент исчерпанным, все вместе угощаются и пьют вино. Второй случай описан В. В. Радловым (37, стр. 352). Недели через три после свадьбы отец жениха едет к отцу невесты и спрашивает разрешения привести к нему своего сына и его жену, на что тот отвечает: «привези ко мне в гости дочь мою и зятя моего. Пусть будет 9 боченков вина (татарского) и 1 ведро русского вина. Привезите трехлетнюю кобылу и заколите ее». Приехавший возвращается домой, заготовляет назначенное угощение и через некоторое время едет с сыном, его женой и сородичами на примирение. Зять входит вместе со своими товарищами, держа в руке торсук с вином, и прежде всего кланяется постороннему человеку, сидящему в переднем углу. Этот посторонний человек повидимому играет роль представителя рода. Он вскакивает с места и три раза ударяет поклонившегося ему кнутов. Потом вино из торсука выливают в чашу и зять, зачерпнувши оттуда, подает тестю, поклонившись до земли, оставаясь в этом положении до тех пор, пока тесть не выпьет поданного ему вина. Затем тесть поднимает зятю голову и тот, снова налив чашку вина, подает его теще, с таким же поклоном; теща, выпив вино, поднимает ему голову, он наливает снова и таким же образом подает каждому из родственников тестя. После этого тесть, со своими родственниками выходит из дома и осматривает все привезенное угощение, колет скотину и угощает мясом и вином всех собравшихся гостей. Третий случай примирения наблюдался мною у шорцев. В доме у какого-либо постороннего человека представители жениха договариваются с представителями невесты, обычно с ее отцом и сородичами, о калыме, яростно торгуясь; дело нередко доходит до драки. После того как договор о калыме уже заключен, сюда входят вместе жених и невеста, причем у жениха лицо бывает закрыто платком, а невеста держит в руке вино, которое подносит родителям и сородичам. До этих пор жених не может видеться с родителями невесты. Размер калыма вычисляется очень подробно и указывается за что и сколько жених должен дать. Яковлев

(53, стр. 90—91) указывает, что во время такой торговли, размер калыма может быть низведен до бесконечности, из чего, по его мнению следует, что требование калыма носит символический характер. Так, кроме скота (от нескольких штук, до нескольких десятков голов), назначаемого отцом невесты, жених должен дать выкуп ее матери за вскормление своим молоком (обычно дойную скотину) «за кости и тело» невесты — ружье или коня, за самую невесту в одежде и в убранстве — оседланного коня, что-нибудь старшему родственнику невесты и т. д. (53, стр. 84; 38 стр. 114—115). Денежная стоимость всего калыма зависит от экономического благосостояния того или иного народа; так напр. у качинцев стоимость его достигает 200—300 руб., у более бедных шорцев от 30 до 150 руб.

III

А) Во вторую группу, объединенную в области социальной культуры вторым, указанным выше способом заключения брака, входит ряд таких народностей, у которых формы хозяйственно-экономического быта получили уже свое дальнейшее развитие. Народности второй группы не обладают таким единообразием, подобно народностям первой группы, как в отношении хозяйственно-экономических форм, так и в области форм заключения брака. Среди них мы можем наблюдать не только различные варианты этих форм, которые иногда зависят от влияния соседних народностей, но некоторое эволюционное развитие в сторону патриархального строя, особенно ярко выраженного у кочевников Средней Азии.

Развитию патриархального строя способствовало, как на это указывает и академик В. В. Бартольд (5, стр. 1—4), развитие скотоводства. Все народности, относящиеся ко второй группе, в той или иной мере настоящие скотоводы и только отчасти земледельцы и охотники. Охота, у большинства, является подсобным промыслом, земледелие большею частью первобытного типа, за исключением кочевников Средней Азии, которые в некоторых местах перенимают земледелие от русских или от оседлых иранизированных племен, скотоводство же играет главную и значительную роль в хозяйстве.

К народностям этой группы принадлежат: алтайцы, населяющие Ойратскую автономную область, телеуты, близкая к ним народность, обитающая на территории Ойратской автономной области и Кузнецкого округа, сойоты или урянхайцы, живущие в Усинском крае и в нынешней Танну-Тувинской республике, карагасы, обитающие в Иркутской губ., в северных отрогах Саян, якуты, основная народность Якутской ССР и, наконец, кочевые турки Средней Азии: казаки, составляющие в настоящее

время население Казакстана, киргизы, населяющие Киргизскую АССР, и туркмены, населяющие Туркменистан.

Хозяйственно-экономическая сторона их быта выражается в следующих формах: относительно алтайцев В. В. Радлов (36, стр. 275) прямо пишет: «Алтай — это настоящее Эльдорадо для скотоводов и скотоводство — это главное занятие жителей Алтая»; громадные табуны и стада пасутся на отрогах Алтая; рогатый скот доставляет в изобилии мясо и молочные продукты населению; курдючные овцы играют большую роль в хозяйстве: продукты мяса и молока идут в пищу, шерсть находит богатое применение в одежде и домашнем убранстве. В. В. Радлов (36, I, стр. 278) картинно описывает, как алтаец не может существовать без лошади, походка у него медленная, развалистая, когда он идет пешком, верхом же на лошади весь облик его меняется и он чувствует себя на своем месте. Телеуты, сильно обрусевшее племя, в настоящее время также занимаются скотоводством. Сойоты — кочевники и занимаются скотоводством, обладая главным образом, рогатым скотом и овцами. Тяжести и различный груз перевозят на быках; для быков имеются специальные седла, на которых они ездят (36, II, стр. 174); занимаются они также оленеводством и имеют первобытное земледелие. Карагасы стоят, как по своему языку, так и по культуре близко к сойотам (36, I, стр. 206; 39, стр. 2; 25, стр. 1); у тех и у других одинаковое самоназвание — «туба». Карагасы занимаются оленеводством и кочуют со стадами оленей, некогда очень большими, теперь сильно уменьшенными; «прежде у одной девицы было 200 оленей» пишет Катанов (25, стр. 14). На оленях ездят верхом, перевозят имущество, охотятся, употребляют в пищу продукты мяса и молока и т. д. Относительно якутов, В. И. Иохельсон (21, стр. 138) пишет: «что якуты не на новой родине сделались пастушеским народом, об этом и говорить нечего»; аборигены нынешней Якутской области познакомились с лошадьми и рогатым скотом через якутов. Серошевский (41, стр. 260) указывает, что якуты искони известны, как скотоводы. В прежнее время у них преобладал конный скот, в настоящее же время рогатого скота вдвое больше, чем лошадей. Поэтому степень оседлости якутов вдвое больше, чем других скотоводов, так как рогатый скот выгоднее содержать без перекочевок. Однако, у Серошевского есть указания и на то, что «в старину якуты рогатого скота держали мало, больше кобыл», и, что «даже богачи держали его не больше, сколько требовалось для своего семейства» (41, стр. 261). Очевидно, скотоводство у якутов весьма древнего происхождения, зародившееся еще в те времена, когда якуты были соседями монголов. Казаки, киргизы и туркмены обладают громадными стадами рогатого скота, лошадей и овец, породы которых составляют гордость кочевника.

Большие степные, открытые пространства позволяют им устраивать большие перекочевки; кочуют они, начиная с весны, втечение всего лета и осени, целыми родами, перенося свои войлочные юрты легко с места на место. Отдельные роды или родовые подразделения имеют свои точно определенные места для кочевий. Благодаря такому большому родовому имуществу, как скот, родовая организация особенно сильно развита. Обычное право, власть старейшины в роде, родовые суды, права наследования достигают здесь своего полного расцвета, по линии патриархального строя.

Б) Вот у этих то народностей, у которых экономические формы быта получают столь широкое развитие в сторону скотоводческого и кочевого хозяйства, существует, единая для всех, форма заключения брака, путем сватовства, более или менее продолжительного в зависимости от большего или меньшего развития патриархального строя.

У некоторых народностей Сибири, молодые люди имеют право сами выбирать себе невесту, по своему вкусу, и, только после этого, начинается сватовство. У алтайцев (36, I, стр. 316) это бывает именно так в большинстве случаев; относительно телеут, А. Е. Ефимова (17, стр. 226) указывает на то же самое. Жених высматривает себе невесту и часто молодые люди знакомятся сами, без каких бы то ни было посредников. О своем выборе жених объявляет своему отцу и отец (у более бедных алтайцев) или двое соседей-сородичей (у более богатых), или близкий друг (у телеут), отправляются сватами к отцу невесты. У карагасов мы видим уже дальнейшее развитие обычая сватовства: сговоры заключаются родителями, иногда еще в детстве жениха и невесты (50, стр. 23). О том же пишет и Яковлев (53, стр. 89) относительно сойотов: «сватовство бывает при совершенном малолетстве жениха и невесты». Якуты придерживаются того же обычая: Маак (30, стр. 93) указывает, что родители иногда обручают детей в возрасте 1—2 лет; на ранний возраст вступления в брак указывают также Пекарский и Попов (34) и многие другие авторы. В некоторых случаях жених выбирает себе невесту сам (41, стр. 556). Невеста, также пользуясь некоторой самостоятельностью в выборе жениха, имеет право отказать ему в том случае, если он ей не нравится (51, стр. 26). Дальнейшее сватовство и переговоры о свадьбе ведутся при посредстве отцов жениха и невесты.

У казаков, киргизов и туркмен жених часто бывает незнаком с невестой и вся инициатива брака принадлежит его отцу и сородичам. У этих народностей обычай раннего сватовства заходит еще дальше, чем у сибирских турок: весьма распространенным является, так называемое «утробное сватовство», при котором родители сватают еще не родившихся детей (28, № 151, 26, стр. 319). Это «утробное сватовство», по сравнению

собычным сватовством, кажется весьма усложненным. Оно заключает в себе целый ряд этапов, содержащих обряды, в которых принимают участие не только родители и ближайшие родственники, но и оба рода в целом. Такое раннее сватовство, естественно, бывает растянуто на много лет. Отцы еще не родившихся детей (28, № 151; 26, стр. 319), собрав вместе стариков и уважаемых членов своего рода, сговариваются в их присутствии о том, что если у них родятся дети разных полов, то они их поженят; здесь же намечаются приблизительные размеры калыма. Тот, у кого рождается мальчик, в залог верности своему слову, дарит лошадь тому, у которого рождается девочка. Вскоре после этого, он выплачивает уже небольшую часть калыма. В то время, когда девочку впервые кладут в люльку, что отмечается родовым празднеством, снова вносится часть калыма, при этом отец жениха привозит с собою угощение для праздника и взамен, от отца невесты получает ответный подарок. Через некоторое время, отцы жениха и невесты в присутствии представителей обоих родов, поочереди сообщают друг другу имена сосватанных детей и обмениваются подарками. С этих пор, ежегодно, пока невесте не исполнится 15 лет, отец жениха делает подарки ее отцу.[1] Затем уже начинаются обычные приготовления к свадьбе и весь ритуал идет так, как бы он шел при обычном сватовстве. В очень редких случаях, жених, будучи не в состоянии выплатить калым, уговаривает невесту бежать с ним, за что бывает наказан и платит штраф (22, стр. 221; 28, № 151). Это не имеет отношения к обычаю похищения невесты, который мы находим у народностей первой группы.

Сватовство всегда бывает обставлено торжественно. У алтайцев (36, I, стр. 316), сваты, подъехав верхом к юрте отца невесты, спешиваются на некотором расстоянии от юрты и медленными шагами приближаются к ней. Затем входят, останавливаются у двери и один из них набивает табаком трубку, другой приготовляет кремень для высекания огня; оба они приближаются к отцу невесты, опускаются перед ним на левые колена и низко кланяются. Один из них говорит весьма иносказательно о цели их прихода, другой подает отцу невесты трубку с табаком; первый высекает огонь и предлагает закурить. Если отец невесты сразу ее берет и закуривает, то это означает, что он отвечает согласием на предложение; в противном случае, он просит подождать, говоря, что ему нужно посоветоваться с родственниками и удаляется в соседнее помещение, где держит с последними совет; затем возвращается, закуривает трубку, что означает его согласие и договаривается с приехавшими о калыме и приданом. После

[1] По моим записям. Экспедиция АН, 1926 г.

этого, он угощает их вином и сваты возвращаются обратно к жениху, которому и сообщают о результатах сватовства.

Приблизительно то же самое происходит и у телеут (17, стр. 226): сват обменивается с хозяином трубками и часто сразу не говорит, зачем он пришел, а заводит разговор обиняками; иногда же, наоборот, придя, объявляет сразу: «сватать пришел» и продолжает дальше: «мы приехали для того, чтобы породниться, как слои березы и как швы шелка» и т. д. Отец невесты не дает своего согласия, не спросив совета у родственников. «Хотя их присутствие необходимо», указывает автор статьи о телеутской свадьбе, «но желанию отца они помешать не могут». Очевидно, без санкции брака родом здесь обойтись невозможно. После того, как отец невесты дает окончательное согласие, все пьют вино, привезенное сватом, который отцу невесты подносит первому; тот его пьет, брызгает в стороны — духам и читает молитвы. Затем уже уговариваются о калыме и приданом, и сват уезжает обратно.[1]

У сойотов (53, стр. 89 и сл.) сваты приезжают к отцу невесты с вином и подносят ему чашку, покрытую ходаком и говорят: «позвольте на ваше высокое плечо опереться, за вашу широкую полу подержаться», кланяются и после этого, спрашивают: «дело, должно быть, выполнится?», на что хозяин сначала отвечает уклончиво, а затем, в знак согласия, требует привести ему коня. У карагасов (9) отец жениха посылает отцу невесты через посредника, в подарок платок; если тот принимает подарок, то этим дает свое согласие на брак дочери. В этом случае, отец жениха сам приезжает к нему с вином и угощает его и всех присутствующих. Через некоторое время, он приезжает вторично, привозит меха или деньги, после чего начинаются уже переговоры о калыме и о приданом.

У якутов (41, стр. 556) сваты приезжают без предупреждения и о цели своего приезда говорят не сразу, а иногда проживя дня два у отца невесты. Затем собираются уезжать, складывают свои вещи, седлают лошадей и, простившись, выходят во двор и вдруг, внезапно возвращаются обратно в дом. Один из сватов, старший, бросает на стол связку лисиц; хозяин дома спрашивает, что им нужно и они уклончиво отвечают, спрашивая есть ли у них продажная лисица или кобыла и т. п. Получив утвердительный ответ, договариваются о калыме и о приданом и о времени назначения свадебного торжества. Иногда, вместе со сватами приезжает и жених; тогда, в то время, когда сваты возвращаются в дом вторично, он ожидает их во дворе. Часто сватовство происходит несколько иначе: по описанию Н. Берга

[1] У телеут брак бывает иногда и «уходом». Невеста уходит сама к жениху, предварительно с ним сговорившись. В этом случае, сват является на следующий день и происходит такой же обряд сватовства, как описанный выше.

(6, стр. 32) отец жениха сначала посылает своего доверенного к отцу невесты и, если через него получает согласие, то едет сам, вместе с женихом. Их сопровождает человек 10 сородичей обоего пола, все в нарядных одеждах. Сначала отец невесты угощает всех приехавших, жениха знакомят с невестой, если они еще не знакомы, потом всех укладывают спать и только на следующее утро всем объявляют об окончательном согласии на брак, после чего уславливаются о калыме и о приданом.[1] А. Попов устно сообщил, что при сватовстве — родные невесты, прежде чем дать согласие на брак, совещаются и свое окончательное согласие объявляют только тогда, когда отец жениха приезжает вторично, иногда через два года после первого приезда и тогда только уславливаются о калыме.

У киргизов, казаков и туркмен, весь ритуал сватовства проходит более или менее одинаково. Перед сватовством, отец жениха посылает к отцу невесты посла, который спрашивает о согласии выдать девушку замуж за такого-то и получив его, договариваются о времени, удобном для приезда сватов. Здесь происходит первый обмен подарками, который, вообще в свадебных церемониях, играет значительную роль. В назначенный день, приезжают сваты, а иногда и сам отец жениха, в сопровождении сородичей. Они везут с собой угощение и подарки, которыми снова обмениваются с отцом невесты. Этот последний, обычно, ставит парадную юрту для гостей, угощает их, приглашает певцов и т. д. Сваты, переночевав, только на следующее утро, начинают вести разговоры о сватовстве. Отец невесты, посоветовавшись со своими сородичами, дает окончательное согласие на брак, после чего все вместе договариваются о размере калыма и приданого; вечером хозяева созывают гостей и устраивают торжественное празднество, как бы закрепляющее договор о браке. На этом празднестве, женщины из рода невесты допускают целый ряд издевательств над сватами, как бы выказывая им этим свое враждебно-насмешливое отношение к чужеродцам. Во время этого сговора и празднества, ни жених, ни невеста не имеют права присутствовать, что подчеркивает основную роль обоих заинтересованных родов в браке двух его членов.

Само знакомство жениха с невестой обставлено некоторыми интересными обычаями: перед отъездом жениха к невесте, происходящего после описанного сватовства, у него в роде справляется той — празднество. Едет он в лучшей одежде, на лучшем коне, в сопровождении нескольких товарищей и везет подарки и скот, предназначающиеся отцу невесты. Не доезжая до аула, жених спешивается, и остается ждать, а его спутники едут с частью подарков и со скотом к отцу невесты. Если последний одобряет

[1] См. также Пекарский и Попов. Средняя якутская свадьба. Восточные Записки I, 1927 г.

и принимает привезенное, то к ожидающему жениху выходят замужние родственницы невесты, делают ему временный шалаш и приносят угощение, за что получают подарки (у казаков и туркмен) или прямо ведут его в отдельную юрту, поставленную или отведенную специально для него в ауле (у киргизов). В этот вечер устраивается празднество, в котором ни жених, ни невеста не принимают участия. Ночью с борьбой, символизирующей похищение невесты и переходящей уже в своего рода игру, где борющимися сторонами являются женщины из рода невесты, с одной стороны, и спутники жениха — с другой, доставляют невесту в юрту ее отца, из какой-нибудь соседней, где она находилась до этого; туда приводят потом жениха или, большею частью, он там ее уже ожидает. Жених снова делает ряд подарков для того, чтобы ушли из юрты женщины, приведшие невесту и, чтобы он мог остаться с нею наедине. Здесь они, обычно, впервые знакомятся и вместе ложатся спать. С наступлением рассвета, жених должен снова возвратиться в свой шалаш или в отведенную для него юрту. На следующую ночь невеста доставляется уже к нему. Родители делают вид, что они ничего не знают об этих свиданиях; вообще, отец невесты не имеет права видеть жениха и при его отъезде обменивается с ним подарками через посредников (1, 2, 3, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 22, 24, 26, 27, 28, 31, 44).

IV

У всех этих народностей, втечение длительного промежутка времени, между началом сватовства и торжеством самой свадьбы, иногда растянутого на несколько лет, после которого невеста окончательно переселяется в дом жениха, постепенно выплачивается калым. Приданое выдается единовременно, уже после выплаты всего калыма и перед самой свадьбой.[1]

Калым, обычно, по своей стоимости, бывает равен приданому, однако такое равенство обязательным не считается. Серошевский (41, стр. 548) указывает на то, что обычай требует соразмеренности, а не равенства между тем и другим. Смысл и цель этого равенства заключается в необходимости сохранения экономического равновесия между отдельными родами. У якутов, в уплате калыма принимают участие все члены рода или, по крайней мере, наиболее зажиточные (41, стр, 551), то же самое мы видим у алтайцев (16, стр. 251), у телеут (17, стр. 229), у киргизов и у других народностей. У киргизов, по литературным данным и по моим личным записям,[2]

[1] У казаков и киргизов калым и приданое не выплачиваются только в следующих редких случаях: если два брата обмениваются сестрами и если жених настолько беден, что не может его выплатить: тогда он на некоторое время переселяется к тестю и отрабатывает у него.

[2] Экспедиция Академии Наук в 1926 г.

сородичи жениха неоднократно собираются вместе, для обсуждения их материальной помощи при сборе калыма.

Приданое такой существенной родовой роли не играет; в большинстве случаев его собирают только ближайшие родственники невесты, некоторые из остальных сородичей иногда только его пополняют (41, стр. 551). Кроме того, хотя приданое считается обязательным, но от него можно отказаться, что случается у якутов и считается большим позором для отца невесты и для самой невесты (41, стр. 547). Такой отказ брака не расстраивает в том случае, если калым уже внесен, тогда жених уже обязан взять невесту. Без внесения же калыма заключение брака невозможно, и жених и невеста не могут жить вместе до полной его выплаты (9). Приданое выплачивается всегда после получения калыма.

В том, что калым играет такую важную и первенствующую роль и в том, что в нем заинтересованы оба рода в целом, мы ясно видим, во-первых, что он является тем самым выкупом, с которым мы встретились у народов первой группы и, во-вторых, что он возник ранее приданого.

Отец невесты, фактически не берет себе всего калыма, а часть его раздает своим сородичам, обычно тем, кто принимал участие в приготовлении приданого (41, стр. 549). В том многочисленном обмене подарками, который мы наблюдали у киргизов, мы также усматриваем большую заинтересованность родов в происходящем событии.

Роль родов в целом, особенно ярко проявляется еще при родовых празднествах, устраиваемых во время сватовства и свадьбы. На эти торжественные празднества съезжаются в большом количестве представители обоих родов, причем те и другие все время держатся несколько обособленно друг от друга. Серошевский, говоря о якутах (41, стр. 553—554) отмечает, что «роднящиеся стороны относятся друг к другу во время брачного пира с почтением, но и с каким то затаенным недоверием. Поезжане, все время не трогаясь, сидят на своих местах в дорожном платье. Кони их заседланы» и т. д. Подобное, не совсем доброжелательное отношение между родами особенно явственно сказывается в полуувеселительных соревнованиях членов обоих родов, красной нитью проходящих через все свадебные, торжественные моменты. Например, у якутов (41, стр. 554, 42, стр. 366) мы встречаем следующее: трем молодым людям из рода жениха и столькким же из рода невесты дают выпить залпом по кубку с кумысом; тот, кто поперхнется, теряет «счастье»; во время дележа мяса, представитель одного рода берет в руки кость, очищенную от мяса и с криком выбегает во двор, за ним бросаются представители другого рода и стараются ее отнять; далее представители родов, как соперники пробуют свои силы, стреляют, поднимают тяжести, скачут наперегонки и т. д. У казаков,

киргизов и туркмен на подобных празднествах устраиваются следующие состязания: скачки, «дранье козла», борьба пешая и конная, пение с вызовом на ответы и различные другие, переходящие в игры. Кроме того, борьба родов, особенно ясно бывает видна в тех случаях, когда устраиваются свидания жениха и невесты, как это было уже указано, и перед обрядами, в которых и тот и другая принимают участие. Борьба эта заключается в том, что женщины из рода невесты не отпускают ее и иногда жестоко борются с мужчинами—спутниками и сородичами жениха, которые хотят отнять ее, причем всегда побеждают последние, часто при помощи подарков этим женщинам. В этом сказываются, сохранившиеся до сих пор, пережитки похищения невесты.

Итак, мы видим, что и у народностей второй группы, несмотря на далекое продвижение вперед в области хозяйственно-экономического быта, пережитки примитивных форм заключения брака проглядывают через ту огромную надстройку, которую воздвигли над ними материальные условия существования и развитие их на историческом пути турецких народностей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акпаев Я. Наброски по обычному и в частности брачному праву киргиз-казаков. Зап Семипал. подъотд. Зап.-сиб. отд. РГО, вып. III, 1907.
2. Алекторов. Основания брака и свадебные обычаи у киргизов. Оренб. Листок, 1888, № 11—12.
3. Алтынсарин. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргиз Оренб. ведомства. Зап. Оренб. отд. РГО, вып. I, 1870.
4. Аристов. Заметки об этническом составе тюркских племен и народов и сведения о их численности. Жив. Стар., 1896, № 3—4.
5. Бартольд В. В. Связь общественных форм с хозяйственным укладом у турок и монголов. Изв. Общ. арх. ист. и этногр., т. XXXVI, вып. 3—4.
6. Берг Н. Свадебные обряды якутов. Вестн. РГО, 1853, ч. VII.
7. Богораз В. Г. Древние переселения народов в северной Евразии и в Америке. Сб. МАЭ, т. VI.
8. Бонч-Осмоловский Г. А. Свадебные жилища турецких народностей. Сб. матер. по этногр., т. III.
9. Васильев. Краткий очерк быта карагасов. Этногр. Обозр., 1910 г., № 1—2.
10. Вербицкий. Алтайские инородцы, 1893.
11. Винников И. Н. К вопросу о возникновении института «избегания». Сб. этногр. матер. 1927, № 2 (ссылка на неизданн. стеногр. лекции Л. Я. Штернберга).
12. Гродеков. Киргизы и кара-киргизы Сыр-дарьинской области. Т. I.
13. Диваев. Несколько слов о свадебном ритуале киргизов Сыр-дарьинской области. Уч. зап. Каз. унив. 1900 г., кн. 4.
14. Dingelstedt. Le régime patriarcal et le droit coutumier des kirghiz. Paris, 1891.
15. Дыренкова Н. П. Брак, термины родства и психические запреты у киргизов. Сб. этногр. матер. 1927, № 2.
16. Дыренкова Н. П. Род, классификационная система родства и брачные нормы у алтайцев и телеут. Сб. матер. по свадьбе и сем. род. строю нар. СССР. 1926, в. 1.
17. Ефимова А. Е. Телеутская свадьба. Сб. матер. по свадьбе и сем. род. строю нар. СССР. 1926, в. 1.

18. Загряжский. Юридические обычаи киргизов. Матер. для стат. Туркест. края. 1876, в. IV.
19. Ивановский А. Поездка к киргизам на оз. Зайсан. Русск. Вед. 1887, № 328.
20. Изразцов. Обычное право «адат» у киргизов. Этногр. Обозр. 1897, т. XXXII.
21. Иохельсон В. И. Заметки о населении Якутской обл. в историко-этногр. отношении. Жив. Стар. 1895.
22. Калмаков. Некоторые семейные обычаи киргизов северных уу. Сыр-дарьинской области. Кауфм. Сборник. 1910.
23. Каратанов, Попов и Потанин. Качинские татары Минусинского округа. Изв. РГО, XX. 6. 1884.
24. Karutz. Von kirgisischer Hochzeit und Ehe auf Mangischlak. Globus. B. XCVII, № 3.
25. Катанов. Поездка к карагасам в 1890 г. СПб. 1891.
26. Козлов И. Обычное право киргизов. Пам. кн. Зап. Сиб. Омск, 1882.
27. Краснов А. Н. Очерки быта семиреченских киргиз. Изв. РГО, т. XXIII, 1887, IV.
28. Л—ий. Ф. Свадебные обычаи у киргизов Оренб. вед. Моск. Вед. 1862, № 151, 154, 158.
29. Луценко. Поездка к алтайским теленгетам. Землеведение, 1898, вып. 1—2.
30. Маак. Вилюйский округ Якутской области. Ч. III.
31. Маковецкий. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Вып. I. Омск, 1886.
32. Максимов. Из истории семьи у русских инородцев. Этногр. Обозр. 1902.
33. Островских. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. Жив. Стар. 1896, вып. III—IV.
34. Пекарский и Попов. Средняя якутская свадьба. Вост. Зап., 1927, т. I.
35. Потанин. Очерки северозападной Монголии. 1889, Т. IV.
36. Radloff W. Aus Sibirien. B. I, B. II. Lpz. 1893.
37. Радлов В. В. Образцы... Т. IX.
38. Radloff W. Proben. B. II.
39. Радлов В. В. Этнографический обзор тюркских племен южной Сибири и Джунгарии. Томск, 1887.
40. Серебряков. К вопросу о протоазиатских элементах культуры у хакасов. Журн. этн. исслед. 1928.
41. Серошевский В. Л. Якуты. СПб. 1896, т. I.
42. Серошевский В. Л. Якутская свадьба. Жив. Стар. 1894, вып. III—IV.
43. Steller. Von Kamtschatka nach America. Lpz. 1926.
44. Тронов. Обычаи и обычное право киргиз. Зап. РГО отд. этногр., т. XVII, вып. II, 1891.
45. Thurnwald. Heirat. Reallexikon der Vorgeschichte.
46. Фиельструп Ф. А. Свадебные жилища турецких народностей. Сб. мат. по эти. III.
47. Czaplicka M. A. Aboriginal Siberia. Oxford, 1914.
48. Штернберг Л. Я. Новые материалы по свадьбе. Сб. мат. по свадьбе, и сем. род. строю нар. СССР, 1926.
49. Штернберг Л. Я. Умыкание. Энцикл. слов. Брокг. и Эфр.
50. Штубендорф, Вестн. РГО, 1854, ч. 12.
51. Щукин П. С. Якуты. Журн. Мин. вн. дел. 1854, вып. 7, отд. III.
52. Ядринцев. Об алтайских и черных татарах. Изв. РГО, 1881, т. 17, вып. 4.
53. Яковлев. Этнографическое обозрение долины южного Енисея.

Жилище мтиулов

Л. Б. Панек

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Отделения Гуманитарных Наук 29 октября 1929 года)

Материальная культура всегда привлекала внимание прежних этнографов в меньшей степени, чем культура духовная, и потому литература о жилище Кавказа, и особенно по вопросу о жилище кавказских горцев крайне скудна. В недавно вышедшей работе германского исследователя Fr. Baumhauer'a также отмечается этот недостаток: «О жилищах горцев восточной Грузии я могу дать лишь скудные сведения» — пишет автор, и за неимением литературных данных отводит им лишь неполную страницу.[1] Специальных исследований по этому вопросу мы почти не имели и большая часть сведений по жилищу носила случайный, отрывочный характер. Однако в последние годы интерес к нему возрастает. Появляются работы о жилище А. А. Миллера (1914), Д. Лисициана, Г. С. Читая, Fr. Baumhauer'a и др. Л. М. Меликсет-Беков пишет «О необходимости сравнительного изучения крестьянских жилищ Армении и Грузии».[2] Ведут работу в этом направлении местные музеи и исследовательские институты.

Но вопрос этот настолько важен, как в научном, так и в практическом отношении, что требует к себе внимания еще бо́льшего количества исследователей. Жилище горных районов, сохранившее до сих пор очень древние черты, представляет для нас особый интерес.

Настоящая работа является результатом исследования жилища одного из районов Горной Грузии—Мтиулии, во время поездок 1927—28 гг.

Название исследуемого района происходит от грузинского слова мта—гора. Мтиулия расположена в районе Военногрузинской дороги по ущельям рр. Белой и Черной Арагвы и далее после слияния их по Арагве до

[1] Fr. Baumhauer. Forschungen über die Hausformen in Georgien, S. 77.
[2] Изв. КИАИ, III, 1925.

сел. Павлеури. Границей ее на севере являются: гора Семь Братьев, Крестовый перевал, Главный хребет до Бусарчильского перевала, Бусарчильский хребет; на северо-востоке — Пхитурский хребет (на 5 верстн. карте см. Пхитху-геле); на востоке — Лутхубские горы (на 5 верстн. карте см. Латхоби), Пхичоле, Дихчо, Сакере, хребет Легуа (на 5 верстн. см. Лагисмта); на юго-востоке — Даласкетские горы (на 5 верстн. карте — Даласкедские) и р. Патарадгнали и, наконец, на западе — Дгнальское ущелье, Сапершетские горы, гора Тахта, вершина Чабарухи и Сакохи.

Сводку исторических сведений о данном районе дает работа С. Какабадзе «О племени цанар».[1] Приводим из нее главные места по интересующему нас вопросу.

Так, по Страбону (XI, 32), гористая часть Иберии в I в. до н. э. была населена «сарматскими племенами, довольно резко отличаясь по своему этническому составу от равнинной части Иберии, населенной картвелами» (стр. 100). Птолемей (V, 8) застал цанаров уже распространившими свою власть над многими племенами, жившими южнее их (стр. 104). После Птолемея о цанарах упоминает анонимный армянский географ VII в., как известно, положивший в основу своего труда географию Птолемея. Он называет 53 народа Сарматии. Некоторые из них относятся или к исследуемому нами району, или соседящим с ним. Так, он указывает на цанаров, «у которых имеются аланский проход и цеканский проход», тушин, цхаватов, гудамакаров и т. д. (стр. 100).

Аланские ворота, находившиеся в руках цанаров, не вызывают сомнения в их отожествлении с дарьяльскими воротами. Цеканские ворота следует, повидимому искать в ущелье Арагвы в районе расположения племени цилканели. Пережитком племенного названия цхаватов можно считать название селения Цхаоти. В древнейшей грузинской исторической хронике «Обращение Грузии» (стр. 102) есть указания на то, что св. Нина крестила чарталов, пховелов, цилканов.[2] Чарталы, пховелы жили к северу от Цобена. Последний на карте Вахушта отмечен на левом берегу р. Арагвы по горизонтали к востоку от Базалетского озера.

Племя цилкан, по мнению С. Какабадзе, должно было занимать территорию в районе верховьев р. Арагвы, вероятно, к западу от цхаватов, по правому берегу Арагвы и прилежащих районов (стр. 101).

Район расположения цанаров в древнейшую эпоху следует полагать севернее цилканов. После прекращения царской власти в Грузии в

[1] С. Какабадзе. О племени цанар. Recueil historique. III. Тифлис, 1928.

[2] Пховелами назывались пшавы и хевсуры. Названия же чартал и цилкан сохранились в топонимике этого района: сел. Чартали в Нижней Мтиулии и сел. Цилканы в 16 *км* к северу от Мцхета.

525—26 гг., хроника «Обращения Грузии» сообщает об утверждении персидского владычества на грузинской территории (стр. 103): «Но Картлию они покорили себе больше всего, вступили в кавказские горы и построили для себя одни большие ворота в Осетии, двое ворот в Двалетии и одни в Парчуани дзурдзукетской. И тех горцев поставили стражем и другого некоего человека поставили главою цанаретской области и обязали (подразумевается: страну и горцев) подчиняться ему». Составитель этой хроники жил в VII в. (стр. 104).

Баладзори упоминает цанаров при описании первого похода арабов в Грузию. Арабский полководец Хабиб (643 г.), по его словам, завоевав грузинские области, заключил мир также с «санаритами и дуданитами, с условием, чтобы они платили подати» (стр. 104). В 853 г. цанары разбили арабского полководца Бугу, сжегшего Тифлис и затем направившегося к горам для покорения цанаров (стр. 105).

Фома Арцруни (историк начала X в.) говорит, что цанары жили в горах, в крепких местах, не платя податей и царских (арабских) налогов, они выбирали правителя по своему желанию и жили в согласии, но разделенные на разные племена. Каждое из этих племен делает, что ему нравится, женится на матерях и сестрах. По близости от них находится кавказский хребет, где живут 72 племени, говорящие на разных языках (стр. 105).

В грузинском источнике цанары просто называются горцами (стр. 106). В IX в. они были довольно сильным племенем и жили в верховьях рр. Арагвы и Терека до Дарьяла (стр. 104 и 106).

Халид-Ибн-Язид около 813 г. не принял покорности цанаров, двинулся на них в Грузию, разбил их и после этого заключил с ними соглашение на условиях выдачи 3 000 кобыл и 20 000 овец. После смерти Халида, по сообщению Якуби, назначенный на его место Аль-Ватик-Мухаммед разбил цанаров (стр. 106).

Масуди (ум. в 956 г.) сообщает, что между Тифлисом и Аланским укреплением находится царство по имени Санария. Ибн-Хаукаль (977—978 г.) также называет царя санаров (стр. 108).

Разбирая в заключение своей статьи вопрос о происхождении цанаров, С. Н. Какабадзе приходит к выводу, что оно имело первопачально сванские корни.

Вахтанг Горгасал (II пол. V в.) впервые придвинул пределы Грузии к Дарьялу и с тех пор, повидимому, началась грузинизация принадлежавших Иберии горских племен. В X—XI вв. эту грузинизацию, по сведениям Ухтанеса, а также Вардана Великого, следует считать уже совершившимся фактом (стр. 112).

До цанаров, по мнению Н. Я. Марра, здесь в районе нынешней Военногрузинской дороги были различные племена, являющиеся представителями спирантной ветви яфетических языков, а сами цанары, в свою очередь, подверглись грузинизации под влиянием надвигающихся на них карт'ов.[1]

В настоящее время Мтиулия делится на две части: Верхнюю и Нижнюю. Границей их является река Чирики. Общее количество населения ее равно приблизительно 10 500 чел. Главное занятие его — скотоводство. Некоторые мтиулы базируют свое хозяйство преимущественно на разведении крупного рогатого скота, некоторые на овцеводстве (Гудамакарское ущелье, Верхняя Мтиулия). Земледелие играет тоже немаловажную роль в их хозяйстве, хотя вследствие недостатка земли мтиулу не хватает своего хлеба и средняя мтиульская семья докупает еще в значительном количестве кукурузу. Природные условия для земледелия неблагоприятны.

Горы Мтиулии имеют складчатый характер, они сложены преимущественно из известняка, песчаника и мергелистого сланца, отличаются крутыми склонами (до 45°, а в среднем до 30°), и достигают значительной высоты. Зона обитания человека доходит до 1500—1700 *м*.

Значительная площадь этого района (приблизительно $^3/_5$ его поверхности) покрыта лесами. Лес здешний мелкий и кривой. Нижняя Мтиулия богаче лесами, чем Верхняя. Преобладающими породами являются бук и граб, дуба сохранилось мало. Хорошего строительного лесного материала почти нет.

Следует принять также во внимание, что этот лес находится под охраной государства, так как предохраняет дороги и поля от разрушительной силы ливней и снежных обвалов, а потому порубку его нужно производить с большой осторожностью.

Ущелья Мтиулии узкие, по дну их текут быстрые горные реки, которые постоянно меняют свое русло и наносят массы щебня и гальки. На дне ущелья нет удобного места для постройки. Селения располагаются обычно выше, на склоне гор. В большинстве случаев пашня находится ниже или на одинаковом уровне с селением, а покосы и пастбища выше. Таким образом, жилище расположено между угодьями, что, несомненно, представляет большое удобство.

Следует сделать оговорку: иногда встречаются поля, засеянные хлебом, на значительной высоте, в полосе пастбищ, но эти поля засеваются

[1] Подробнее об этом см. статью Н. Я. Марра. К истории передвижения яфетических народов с юга на север Кавказа. ИАН, 1916, стр. 1379 сл.

из-за малоземелья, на всякий случай, и часто крестьяне при раннем выпадании снега в горах не успевают их даже убрать.

Защита от врага является другим обстоятельством, заставляющим людей забираться повыше в горы. Остатки башен на удобных в стратегическом отношении высоких пунктах подтверждают это. Но все же основная причина расположения селений на высоте заключается несомненно в хозяйственных условиях. Сейчас, когда уже около сотни лет в Мтиулии царит мир, мы замечаем стремление некоторых жителей спуститься ниже, но это осуществляется только тогда, когда ниже есть удобные для обработки участки земли. Так спустилось сел. Бибилиани, спускается частично селение Кавтарани, Бахани и Ципори и некоторые другие, но и в этих случаях расположение угодий по отношению к жилищу остается то же, что было указано выше.

Вода также является одним из главных факторов при выборе места для поселения. Близость источника к жилищу должна быть непременно предусмотрена.

Жители страдают от малоземелья, приходится урывать от леса или скал отдельные мелкие клочки земли. В связи с этим и селения мелки и разбросаны. В среднем они состоят из 10—12 саклей. Иногда последние разбросаны на большом растоянии друг от друга (напр. в сел. Чабарухи до $^1/_2$ *км*), иногда же тесно лепятся одна к другой. Характер селения находится в зависимости от расположения угодий и топографии места. Большая часть селений (сопели, სოფელი)[1] находится на южных (юговосточных) склонах. С них скорее сходит снег, раньше можно начать сельскохозяйственные работы, да и зимой там больше солнца и тепла.[2]

Описание типичного дома

Дом называется сахли სახლი[3] (отсюда искаженное русское слово сакля). Сакли бывают одно-, двух- и трехэтажные (фиг. 1). Количество этажей

[1] 'Сопели' — селение, населенное место, страна. И. А. Джавахов в своем труде «Государственный строй древней Грузии и Армении» выяснил историю 'дабаи' и 'сопели' в древней грузинской литературе, причем констатируется факт, что только с VIII в. употребляется сопели в значении села, оно известно и раньше, но в значении страны, вселенной, в значении же села в древнейшую эпоху была 'дабаи'. Цитировано по Н. Я. Марру. Определение языка II категории ахеменидских надписей, стр. 69.

[2] То же пишет Сержпутовский о дидоях: селения их расположены «непременно на солнечной стороне склона горы» (Поездка в Нагорный Дагестан. Жив. Стар. кн. 25, стр. 272). M. Lugeon в своей работе «Quelques mots sur le groupement de la population du Valais» отмечает, что на правом склоне насчитывается 34 000, а на левом 20 000 жителей и объясняет это тем, что правый склон является южным (Y. Brunhes. La géographie humaine, p. 186). Очевидно, такое расположение селений в горных странах является типичным.

[3] И. А. Джавахов указывает, что в исторических памятниках попадаются кое-где данные, из которых можно заключить, что слово 'сахли' — дом употреблялось также для обозначения иных больших территориальных единиц, как, например, название местности, государства, а также рода (о. с., стр. 31).

в большинстве случаев находится в зависимости от топографии места: если есть место увеличить дом в длину, то делают его с меньшим количеством этажей, если нет достаточной площади в длину, то строят в вышину. В двухэтажном доме (форма преобладающая) в первом этаже находится жилое помещение и хлев, во втором этаже гумно. В трехэтажном доме в первом этаже помещается хлев, во втором — жилое помещение и в третьем — гумно.

Фиг. 1. Сел. Жижиани. Сакля.

Прежде чем приступить к постройке дома, в склоне горы копают ступенчатый уступ. Если дом строят на скалистом склоне, то задней стеной ему нередко служит выравненная скала, к которой пристраивают еще две боковые и одну переднюю стену.

Площадь дома в среднем равна 13×10 *м.* Для создания фундамента роют канаву, глубиною в $^1/_2$ *м*, шириною для одноэтажного дома 70 *см*, для двухэтажного — 90 *см*. Эту канаву заполняют сплошь каменными плитами различных размеров, накладывая их в 3—4 ряда (фиг. 2).

Стены 'кедели' (კედელი) складывают из неотесанных плит известняка или песчаника (средний размер их $38 \times 20 \times 12$ *см*). Для одноэтажного дома заготовляют 116 *куб. м.* (12 куб. саж.) камня, для двухэтажного — 194—232 *куб. м* (20—24 куб. саж.). Камень этот обивают специалисты каменьщики (из тех же мтиульцев) и укладывают его сплошными рядами. Высота одноэтажного дома = 2.20—2.50 *см*, двухэтажного — 4 *м*. Ширина стен в одноэтажном доме — 0.65 *м*, в двухэтажном доме — 0.85 *м*. Обычно наблюдается сухая кладка. Промежутки между камнями многие хозяева заполняют или глинистой землей или землей, смешанной с навозом. Более зажиточные крестьяне скрепляют камни известью с песком, для чего смешивают 3 части

Фиг. 2. Сел. Пасанаури. Закладка фундамента.

песка с 1 частью извести. Известь в Верхней Мтиулии привозят из Ананури, в Нижней часто добывают на месте.

Здесь существует два вида скрепления камня: один, более экономный, когда стены, сложенные сухой кладкой, оштукатуривают указанною смесью извести и песка, и второй, когда этою смесью заполняют, как снаружи, так и внутри все промежутки между камнями. Второй способ значительно прочнее, но обходится приблизительно в три раза дороже первого и потому доступен только для более зажиточных.

Характерною для этого района является плоская кровля 'бани' (ბანი).[1] Складывается 'бани' следующим образом: сначала на расстоянии около $^3/_4$ *м* друг от друга накладываются в горизонтальном направлении бревна 'шолти' (შოლტი) или 'мосели' (მოსელი) так, чтобы концы их или просто опирались на стены или входили бы в гнезда, оставленные для этой цели в каменных стенах. Таким образом, стены являются поддержкой для этих бревен, но кроме того, бревна опираются еще на столбы 'бодзи' (ბოძი), находящиеся внутри жилища.[2] Главный серединный большой столб называется 'деда бодзи' (დედა ბოძი 'мать столб') — он служит поддержкой для самого большого горизонтального срединного бревна, называемого 'тавхе' (თავხე, 'тави' означает по-грузински голова 'хе' — дерево). 'Тавхе' соответствует нашей матице. Часто, особенно в старинных домах, можно встретить у задней стены жилища второй 'деда-бодзи', на котором покоится и второе 'тавхе'. Возможно, что второе 'тавхе' и второе 'деда-бодзи' были необходимы тогда, когда не делали задней стены и вместо таковой пользовались просто отвесной скалой. Далее, на 'шолти', в поперечном направлении кладут расколотые пополам жерди 'чери' (ჭრები) ок. 10—12 *см* в диаметре. На 'чери' кладут плиты мергелистого сланца 'спини' (სპანი), так чтобы они плотно прилегали одна к другой, на 'спини' кладут солому и, наконец, на солому насыпают землю, желательно глинистую и содержащую мелкие камешки 'квиани-мица' (ქვიანი მიწა) (фиг. 3). Насыпанную землю хорошо утрамбовывают особой колотушкой

Фиг. 3. Схема устройства плоской кровли в разрезе.

[1] Это слово в значении кровли встречается и в других языках. Н. Я. Марр в «Определении языка второй категории ахеменидских надписей», стр. 66 указывает, что «в иранских языках имеются в значении кровли едва ли случайно созвучные слова — авест. bān, новоперс. bām»; армянск. bān «в значении постройки, дела, работы, что в яфетических языках выражается всегда корнями и основами, означающими дом, селение; в древнегруз. van-i дом, жилище, обитель, монастырь, селение».

[2] 'Бодзи' для большей устойчивости основанием своим опираются на каменные подставки. В прежнее время девушку из хорошего дома не выдавали замуж, если дом жениха имел менее 9 'бодзи'.

или вальком 'сазепели' (საზეფელი). 'Сазепели' может быть деревянный или каменный; деревянная колотушка имеется в каждом доме (фиг. 4), каменный же цилиндрический валек длиною около одного метра и в диаметре 35—40 *см* встречается только у более состоятельных. Чтобы крыша не размылась от тающего снега или дождя, женщины в плохую погоду постоянно утрамбовывают ее колотушками, удары которых раздаются по всему ущелью. В зимнее время снег с крыши всегда убирают.

Крыша выступает вперед, образуя перед домом навес 'дерепани' (დერეფანი), который поддерживается колонками 'бодзи' с капителями 'давти' (დათვი — медведь). Обычно кровля слегка поката для того, чтобы был сток воды, но на глаз этой покатости не видно. Для стока воды устраивают особые деревянные жолобки.

Фиг. 4. Сазепели — колотушка для утрамбовывания крыши.

Встречаются только единичные дома с двухскатной крышей, крытой черепицей или железом, хотя «известно, что каменные постройки с черепичными крышами были широко распространены в селениях Иберии еще во времена Страбона» (Geogr. lib. XI, cap. III).

Окна бывают трех родов: 1) простая дыра под потолком в стене называемая 'ердо' (ერდო); 2) окно, не имеющее стекол 'саркмели' (სარკმელი) и 3) окно со стеклами 'панджара' (ფანჯარა, персидск. پنجره) или 'акно' (ვანო); последнее заимствовано от русских.

Света в мтиульском доме очень мало. На большое помещение приходится одно — два маленьких окна (разм. 65 × 60 *см*). Даже в яркий солнечный день в жилой комнате настолько темно, что приходится зажигать маленькую коптилку, чтобы рассмотреть обстановку. Во многих селениях окна не имеют стекол и закрываются просто одностворчатой деревянной ставней. Причиной отсутствия стекол является не только материальный недостаток, но также и то обстоятельство, что при тех примитивных очагах, которые имеются в этих домах, стекла всегда настолько закопчиваются, что не могут являться источником света. Появление более усовершенствованного очага сопровождается обыкновенно вставкой стекол в окна. Вообще, окна появляются здесь лишь в недавнее время. В Хевсурии окон также нет: есть лишь дыра в стене — 'сакуами' (საკუამი; 'куами' კუამი означает дым) для выхода дыма, она же является источником света. Окон прежде не делали и у черкес, указывает А. А. Миллер (Черк. постройки, стр. 70). Отсутствие стекол в окнах старинных строений отмечает и Б. Куфтин в южнобережных селениях Крыма (Жилище татар южного берега Крыма, стр. 41).

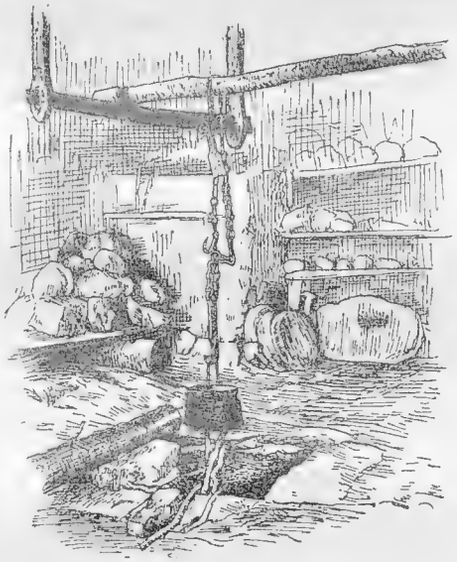
Двери в мтиульском доме маленькие (1.75 × 0.75 *м*), одностворчатые. Запоров не употребляют. Порог низенький. Земляной пол носит название 'мица' (მიწა). Слово это означает 'земля'.

Потолок 'чери' (ჭერი) в жилом помещении чаще такой, как был описан выше, т. е. из бревен и жердей ('чери'), иногда же вместо жердей его покрывают толстыми досками.

Интересно, что распиливать доски пилой здесь научились только недавно, лет 15 тому назад. Научил их этому один лесничий, до него же доски тесали топором. До сих пор можно видеть в старых домах доски, сделанные таким примитивным способом.

Тоже явление отмечено в Сванетии и в районе значительно более культурном — у черкес.[1]

Очаги. Здесь можно наблюдать пять типов очагов: 1) 'кера' (ქერა, ср. арм. *կրակ*) 2) 'бухари' (ბუხარი ср. перс. بخاری) 3) 'пурне' (ფურნე — слово широко распространено, как на востоке, так и на западе) 4) 'гумели' (ღუმელი) и 5) железная времянка.



Фиг. 5. Сел. Чабарухи. Кера — очаг.

Самый древний тип 'кера' — обычный очаг, представляющий собой небольшое углубление в земле, которое ограничено по краям со всех четырех сторон большими плоскими камнями (фиг. 5). Дно углубления также часто выстилается каменными плитами.

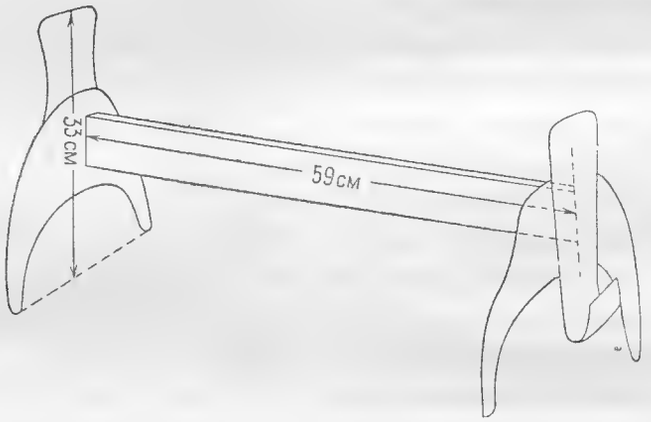
'Кера' располагается всегда ближе к задней стене дома для того, чтобы лучше сохранить тепло. Отапливают очаг посредством дров. Кизяка здесь не употребляют, так как этот район богат лесом. Кроме мелких жердей, обыкновенно в очаге всегда тлеет одно большое бревно, иногда оно лежит на особой железной подставке (фиг. 6). Последняя представляет собою железную планку толщиною в 1—2 *см*, шириной в 5—7 *см* и длиною около 60 *см*. Эта планка укреплена концами своими в особые железные подпорки с ножками. Она ставится у самого края очага и благодаря ей приподымается один конец горящего бревна, так, чтобы пламя

[1] А. А. Миллер. Черкесские постройки, стр. 67. Мат. по этногр. России, т. II, 1914.

могло охватывать его со всех сторон. Сейчас эти подставки употребляются редко.

Отверстие для выхода дыма 'ердо' (ჯოდო) устроено не непосредственно над очагом, а несколько поодаль от него на расстоянии 1—2 *м* ближе к передней стене. Делается это для того, чтобы тепло не уходило сразу в отверстие, а расстилалось по жилищу и чтобы дождь, капающий из 'ердо', не заливал очага.

Над очагом висит особая рама 'акара' (ხეხრა); она представляет собой систему четырех или более жердей, связанных вместе и образующих четырехугольную раму. Эта рама посредством жердей или лыка подвешивается к потолку, на расстоянии 0.5—1 *м* от последнего. К одной из жердей а иногда и непосредственно к потолку подвешивается железная очажная

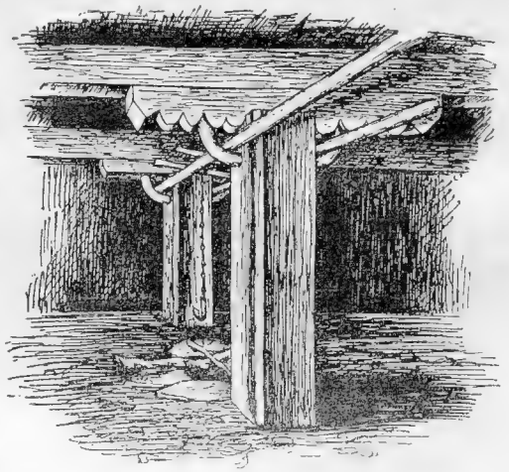


Фиг. 6. Кера — железная подставка для горящих в очаге бревен.

цепь 'сакидели' (სკიდელი). На фиг. 7 изображена 'акара', сделанная иным способом: две большие жерди укреплены между двумя главными столбами 'деда бодзи' на расстоянии 0.75 *м* друг от друга, на них в поперечном направлении, над очагом, кладут две жерди меньших размеров. К одной из них и прикреплена цепь. К 'акаре' подвешивают часто жир, курдюки, мясо для копчения, а также мокрую обувь и платье для просушивания.

'Кера' служит как для согревания помещения, так и приготовления пищи. Для этой цели подвешивают к железной печи медный котел и в нем варят пищу. Для печения же хлебов берут одну или две большие, тяжелые глиняные сковороды 'кеци' (ჭვი) и накаляют их над огнем, прислоняя к большому бревну. Когда сковороды накалятся, их снимают с очага и кладут на них приготовленное тесто, засыпая его сверху горячей золой; через полчаса хлеб готов. В некоторых селениях ограничиваются только этим типом очага.

Вторым типом, более поздним, является сделанный в стене камин (фиг. 8). Он носит название 'бухари', общее для всего Кавказа. Дым из него выходит наружу посредством дымохода 'ердо'. 'Бухари' служит не только для отопления, но также для варки пищи и печения хлеба (при помощи тех же 'кеци'). Жилое помещение при наличии камина уже не так закапчивается и имеет более опрятный вид.



Фиг. 7. Сел. Меджилаури. Акара — деревянная рама над очагом.

'Бухари' встречается в Грузии почти повсеместно, также в Дагестане,[1] у кумыков и лазов. Вне пределов Кавказа, в Персии (в старых городских домах) и у южнобережных татар Крыма. Этот тип, по мнению Б. А. Куфтина, связан с влиянием городского византийского строительства.[2]

Фиг. 8. Сел. Бибилиани. Бухари — камин.

Рассматривая эволюцию очага в Крыму, Б. А. Куфтин говорит, что процесс превращения очага в камин здесь можно считать законченным. Этого нельзя сказать о Кавказе.

В статейных списках посольства дворянина Никифора Толочанова и дьяка Алексея Иевлева в Имеретию к царям Теймуразу I кахетинскому и Александру III имеретинскому мы видим, что в XVII в. даже в Имеретии не было печей: «А середь полаты кладут огни; печей нет. А деревянные избы досчатые в столбы. Тоже огни кладут по середке. А лепешки пекут в корчагах, а не в печах».[3]

1 Н. И. Воронов. Из путешествий по Дагестану. Сб. свед. о кавк. горцах, в. I, стр. 31.

2 Б. А. Куфтин. Жилище крымских татар, в связи с заселением полуострова, стр. 45.

3 Посольство стольника Толочанова и дьяка Иевлева в Имеретию 1650—1652. Документы издал М. Полиевктов. Тифлис, 1926, стр. 112.

Из этого описания видно, что в Имеретии для согревания и, вероятно, для приготовления пищи служил открытый очаг посредине жилища, а для печения хлеба 'торне' — большой глиняный горшок, вкопанный наполовину в землю. На дне этого горшка разводят огонь и, таким образом, раскаляют его стенки, к которым прилепляют скатанные из теста лепешки. Как видно, в Имеретии в XVII в. существовали 'кера' и 'торне', 'бухари' же отсутствовало.

В Мтиулии каменистая почва препятствует устройству 'торне'. Северная граница распространения 'торне' в районе Военногрузинской дороги проходит около Ананури. Можно думать, что, если 'бухари' отсутствовало в XVII в. в Имеретии, то его появление в таком отсталом районе, как Мтиулия, надо относить к еще более позднему периоду. С появлением железных печек 'бухари' постепенно исчезает, вытесняется ими.

Фиг. 9. Сел. Циномхари. Пурне — печь.

Третий тип 'пурне' (фиг. 9) сходен с русскою печью. Он не имеет дымохода и дым выходит здесь непосредственно из чела.

'Пурне' обыкновенно находится вне жилища, рядом с домом под навесом. Только в одном доме бедняка мне случилось видеть 'пурне' в жилом помещении. Вообще же он служит не для согревания жилья, а только для печения хлеба. 'Пурне' складывают из местного камня; внутри свод делают из кирпича, но так как последний не всем доступен, то часто на каменные стены 'пурне' кладут большую глиняную сковороду 'кеци', которая заменяет кирпичный свод. Снаружи камень обмазывают глиной, иногда смешивая ее с шерстью для большей связи и меньшей теплопроводности. Чело 'пурне' во время печения хлеба закрывают железным заслоном и замазывают его навозом. 'Пурне' распространилось в этом районе всего лет 35—40 тому назад.

Фиг. 10 изображает четвертый тип очага 'гумели'. Он представляет собой печь неправильной четырехугольной или цилиндрической формы, сложенную из камня и обмазанную навозом с глиной. Внутри в печи укреплены два железных прута, на которые положена большая глиняная сковорода 'кеци'. Подом также служит большая 'кеци'. 'Гумели' служит для печения хлеба. В нижней половине разводят огонь, 'кеци' накаляется, и на нее по-

средством дёревянной лопатки кладут приготовленный хлеб. Из нижнего отделения выгребают жар и также заполняют его хлебом. После этого 'гумели' прикрывают железным заслоном.

Высота 'гумели' 0.5 *м*, поперечный разрез 85—100 *см*. В то время как в Нижней Мтиулии распространен 'пурне', в Верхней Мтиулии в последние 25—30 лет распространилось 'гумели'. По словам жителей, ввели здесь 'гумели' овцеводы, которые научились их строить в Кизлярской степи, но от кого именно, узнать не удалось.

В Мохевии встречаются 'гумели', сложенные просто из камней и ничем не обмазанныя. Аналогичные 'гумели' мы имеем и в Хевсурии.

Наконец пятый тип, нововведение последних 10—15 лет, железная или же чугунная времянка — 'печке'. Она завезена сюда русскими и получила здесь широкое распространение. Ею пользуются только в зимнее время.

При таком устройстве очага, когда нет дымохода и весь дым расстилается по жилищу, естественно, что последнее имеет весьма неопрятный вид, все покрыто в нем сажей и копотью.

Фиг. 10. Сел. Млеты. Гумели — печь.

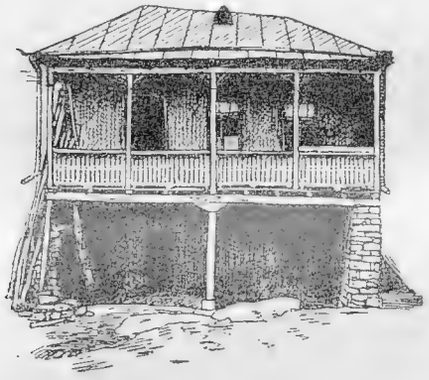
Нововведением последних десятилетий является пристройка к жилищу описанного типа более чистой и парадной комнаты 'отахи' (ოთახი ср. тур. اوتاغ). Стены ее сложены, также как и стены всего жилища, из камня, но они всегда оштукатурены изнутри и снаружи смесью извести с песком. В этой комнате вместо прежнего очага 'кера' находим уже железную времянку, вместо маленьких окон без стекол — большие окна со стеклами, вместо коптилки — лампу ('лампе'), вместо прежнего низенького стола 'хонча' (ხონჩა) и кресла — стол на высоких ножках и табуретки.

Внутреннее убранство мтиульского жилища очень несложно. Непременной его принадлежностью является 'саварцли' (სავარცლი) — корыто, в котором месят тесто, а когда нет теста, то хранят в нем посуду и хлеб; тахта (კახტი) — очень широкая деревянная скамейка, маленький столик 'хонча' (ხონჩა); большая деревянная, почти квадратная кровать 'логини' (ლოგინი), низкое кресло или скамейка на трех ножках, шкап для посуды, медный кувшин для воды 'тунги' (თუნგი) — вот все существенное, что имеется в доме.

Часто жилище освещается только очагом и небольшой коптилкой. В последние годы начинают распространяться лампы со стеклами.

При постройке дома в стенах делают небольшие углубления (в среднем около 0.75×0.75 *м*), которые называются 'ниши' (ნიში). В них хранится разная мелочь, более же ценные вещи — платья, ковры и пр. хранятся в сундуках, обитых железом, русского производства.

Икон на стены мтиульцы не вешают. «У нас нельзя повесить иконы — сказал иронически один крестьянин, — у святого глаза от дыма заболят и он улетит». Другой сказал: «грешно в таком дыму вешать икону». Причина этого явления, должно быть, имеет более глубокие основания, так как иконы отсутствуют в большинстве случаев и в молитвенных местах (как напр. в 'ниши' или 'хати').



Фиг. 11. Сел. Млеты. Дом зажиточного крестьянина.

Дом бедняка отличается меньшими размерами, в нем может отсутствовать отдельное помещение для скота, и последний в таком сдучае помещается вместе с людьми, даже без разделяющей плетеной перегородки, как у хевсур; бедняк не имеет парадной комнаты 'отахи', у него нет железной печки, и обстановка у него еще более жалкая.

Дом богача зачастую нельзя отличить от дома середняка. Это тоже примитивное жилище с дымным очагом, без окон, грязное и неприглядное. Но попадаются, иногда, дома богачей нового типа — с двускатной железной (фиг. 11) или черепичной крышей, с большими окнами, железными печками и прочими культурными нововведениями.

Хлев 'босели' (ბახლო) или 'садзрохе' (სძროხე) составляет с жилищем одно целое. Он находится или в первом этаже, под жилым помещением, или рядом с ним. В последнем случае он отделен от жилой комнаты или каменной стеной или плетеной перегородкой. Иногда он составляет вместе с жилищем одну комнату, и скот отгораживается в ней забором из жердей. Это можно наблюдать не только в домах середняков, но даже и у зажиточных, только у последних в таком случае есть и более чистая 'отахи', изолированная от скота. Бедняки, как было сказано выше, часто вовсе не имеют хлева и живут в одном помещении со скотом, ничем от него не отделяясь — коровы разгуливают здесь по человеческому жилью, как равноправные члены семьи, и все мелкие предметы прячут от них повыше. Телята или ягнята зимою у всех находятся в жилом помещении. Хлев

темный, вовсе без окон, или с небольшой дырой в стене 'ердо', которая является источником света. В той половине хлева, где стоит скот, устраивается деревянный настил из разрубленных пополам в продольном направлении тонких древесных стволов. Настил из соломы здесь класть непринято. Вдоль стен устроены ясли 'бага' (ბაგა) для корма.

Размер хлева различен: иногда он превышает по площади жилую комнату, иногда же меньше ее. Очень часто, с пристройкой 'отахи', под хлев приспособляют часть старого жилого помещения, которое имеет довольно значительный размер, в связи с существованием в прошлом большой семьи у мтиулов.

В верхнем ярусе жилища помещается гумно—'кало' (კალო, ср. арм. կալ). Самая простая конструкция его представляет собою навес в виде плоской кровли, опирающейся на столбы ('бодзи'). Задней стеной ему служит при этом устройстве склон горы, а боковыми — плетеные ширмы, которые при надобности (напр. при веянии хлеба) снимают. Боковые стены могут быть сложены и из камня и, наконец, хлев может быть окружен со всех сторон каменными стенами. В последнем случае хлев имеет два широких отверстия, из которых одно боковое или заднее часто снабжено воротами, а второе переднее остается открытым или, в случае надобности, прикрывается плетеной загородкой. В наиболее часто встречающейся форме гумна передняя стена отсутствует.

Фиг. 12. Сел. Ципори. Босели — женская хижина.

Неподалеку от жилого дома стоит маленькая хижина (2 × 2 *м*). Она сложена из того же известняка или песчаника, сухою кладкою, без окон, с маленькой дверью и плоской кровлей и называется 'босели' (фиг. 12). Здесь должна находиться женщина во время менструаций, родов, а также в послеродовой период.

В эти моменты женщина считается нечистой и пребывание ее в жилом доме может навлечь, по мнению мтиула, гнев 'хати' (святого) на нее и на ее семью. Такие женские хижины распространены по всей Хевсурии, а также в Пшавии и Тушетии. В Мтиулии же этот древний обычай сохранился только в Гудамакарском ущелье и в трех селениях арагвского ущелья (Жижиани, Ципори и Дибатхари). Последние хотя и находятся по соседству с Военногрузинской дорогой, но расположены на большой

высоте и потому несколько оторваны от остального населения. В их быту, религиозных обрядах и языке мы находим больше пережитков древности, чем в соседних селениях.

В большинстве же селений Верхней и Нижней Мтиулии женских домиков ('босели') теперь не существует, но обычай изоляции женщин в определенные периоды ее жизни сохранился во многих местах — они уходят на это время в хлев. Так, например, жители селения Чабарухи считают себя выселившимися из сел. Ципори лет 40—50 тому назад. Переселившись в Чабарухское ущелье, они не стали уже строить отдельных босели для женщин, но отказаться от старого обычая и оставлять женщину в период родов или менструаций в жилом доме они тоже не осмелились, и роды происходят у них в хлеву. Такой обычай имеет место во многих селениях Мтиулии.

Местная фельдшерица рассказывала, что когда ее приглашают в исключительных случаях помочь роженице и по обычаю гостеприимства угощают, то угощенье приносят в хлев, не рискуя ее пустить в жилой дом, так как она считается уже осквернённой.

Постепенно происходят изменения в этом отношении. В некоторых селениях теперь даже не соглашаются отдавать дочерей замуж туда, где сохранился этот обычай, и женщины у них во время менструаций и родов остаются в жилом доме.

Бани мтиульцы не знают. Многие не носят белья. Стирка явление редкое. Уборных нет.

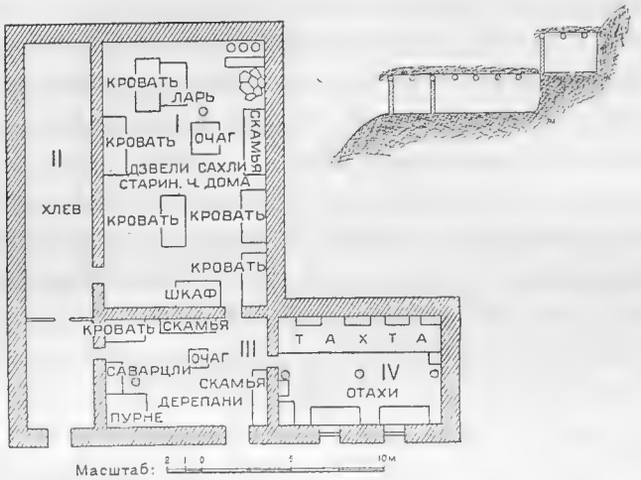
Дома больших семей

Большие семьи сохранились в Гудамакарском ущелье, Бакуртхеви, Беготкари и Корого. Эти семьи доходят до 40—50 человек. Хозяйство ведется общее. Старший из мужчин называется 'оджахис упроси', старшая женщина 'дна-сахлиси'. Жены всех братьев и сестры находятся в подчинении у 'дна-сахлиси' и по очереди хозяйничают по одному году.

На фиг. 13 представлен план сакли Сосико Циклаури из сел. Лутхуби. Семья его состоит из 27 человек. Это один из самых крупных овцеводов в Мтиулии, по официальным данным он имеет около 700 баранов. Циклаури собирается в недалеком будущем разрушить свой дом и построить новый на европейский лад, с окнами, железной крышей и печками.

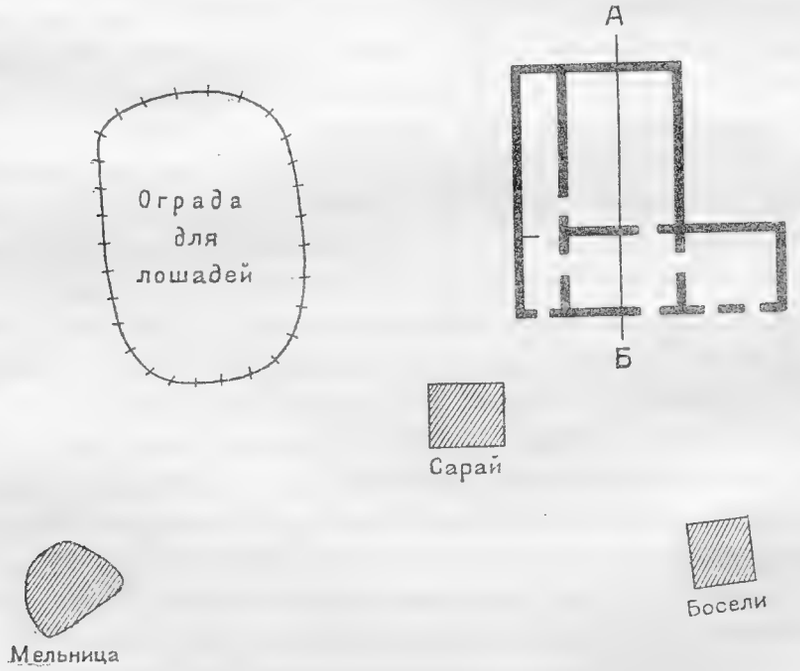
Наиболее старинная часть его жилища обозначена на плане (фиг. 13) цифрой I. Так же как весь дом она называется 'сахли'. Размеры ее очень велики 7.8×15.6 *м*, высота около 2.5 *м*. Пол, как и везде, земляной. Устройство крыши обычное. Жилище чрезвычайно мрачное и темное,

единственным источником света служит 'ердо' — небольшое отверстие в правой стене напротив очага, а также дверь. Очаг — 'кера', с железною



Фиг. 13. Сел. Лутхуби. План дома большой семьи.

цепью; одна большая скамейка около него и кровати составляют все убранство этой комнаты. В ней живут только в зимнее время и считают ее



Фиг. 14. Сел. Лутхуби. План расположения жилища большой семьи и пристроек к нему.

самой теплой частью жилища. Это помещение для 25 человек, так как на зиму два брата уходят в Кизлярские степи с овцами. В летнее время живут

в 'отахи' (IV) и 'дерепани' (III). Около задней стены 'отахи' тянется огромная 6,25 × 1,2 *м* деревянная тахта. Вдоль стены на этой тахте стоят сундуки, а ночью ставят сюда же люльки. Молодые парами ложатся вдоль тахты. Люлька находится рядом с матерью и, когда ребенок плачет, мать покачивает ее. Другие члены семьи спят в кроватях (старики) и на скамейках.

'Дерепани' (II) — летняя часть, служит как для жилья, так и для хозяйственных надобностей. В центре его находится очаг 'кера', в левом углу печь 'пурне' для печения хлеба, 'саварцли' и пр. хозяйственные принадлежности, по стенам — тахты. У входа большая старинная тахта, украшенная резьбою с резным же изображением руки мастера. На вопрос, отчего пищу готовят не в 'пурне', а посредством дымного 'кера', хозяева сказали, что в 'пурне' на их семью неудобно готовить, так как в ней мало места и, кроме того, на 'кера' варится скорее.

Рядом с жилым помещением находится хлев, который называется здесь 'садзрохе' (II), а шагах в 30 от дома небольшая хижина для женщин 'босели' (фиг. 14).

Старинные постройки

Интересной старинной постройкой является дом Владимира Кавтарадзе в сел. Кавтарани. По словам местных жителей этому дому около 200 лет. Дом расположен на значительной высоте. Он отличается от прочих соседних построек тем, что покрыт смесью извести с песком, вместо окон в нем имеются лишь узкие отверстия, вроде бойниц, и помещение более дифференцировано, чем в обычном жилище. В настоящее время дом не вполне сохранился в своем первоначальном виде. В старинной части живут сейчас только летом, так как половина крыши в ней обвалилась и в зимнее время жить там является невозможным. Сбоку сделана новая маленькая пристройка уже нынешними хозяевами, — в ней живет один из двух братьев с семьей. Другой живет в сохранившемся до сих пор 'марани',[2] служившим у прежних хозяев кладовой для разных продуктов. Это помещение должно сохраняться в «чистоте» — сказали хозяева. Это значит, что менструирующим женщинам сюда входить нельзя. У входа, в правом углу 'марани' в полу имеется небольшое отверстие 60 × 60 *см*, через которое спускаются вниз — в другое отделение 'марани', где хранилось вино. И до сих пор в нем стоят большие глиняные винные сосуды, хотя нынешние хозяева так бедны, что о запасах вина и не помышляют. Вообще, в Мтиулии не имеют 'марани' — это не виноградный район, вина

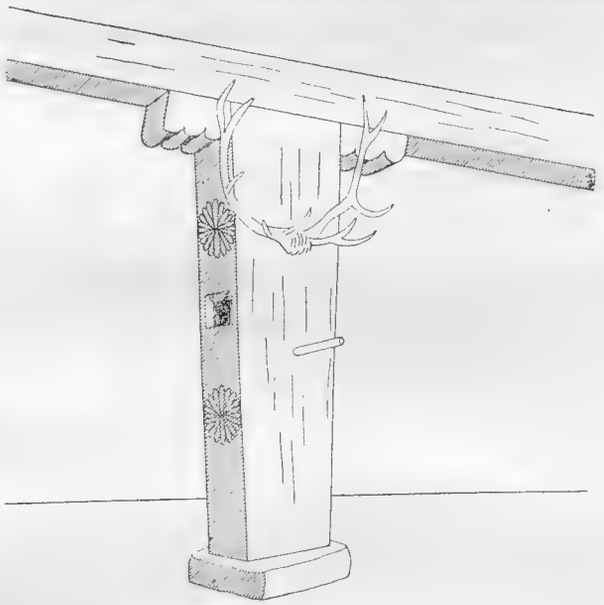
[1] Это единственный случай, когда название 'дерепани' употреблено для обозначения комнаты, обычно всегда называют этим именем только навес перед домом.

[2] 'Марани' (ბოსელი) винный погреб.

не выделывают, следовательно и 'марани' здесь не нужны. Можно предполагать, что дом строился человеком, пришедшим снизу из винодельных районов. Местом для торговли вином он также не мог служить, так как стоит изолированно на большой высоте.

В нижнем этаже, кроме 'марани', находится еще 'босели' для скота, а верхний, как обычно, занят гумном.

В доме два 'деда бодзи': один в центре жилища, другой у середины задней стены, и два 'тавхе'. Задний 'деда бодзи' посвящен покровителю дома 'сахлис ангелози', он имеет на боковой стороне резной орнамент, а к передней поверхности его прибиты гвоздями в верхней части большие оленьи рога (фиг. 15).



Фиг. 15. Сел. Кавтарани. Деда бодзи — главный столб.

Для отопления служили им 'бухари' и 'кера'. По внешнему виду оставшейся половины крыши можно думать, что она была плоской и дом этот не относится к куполообразным (дарбазовидным) постройкам.

В сел. Меджилаури сохранился особый старинный тип сакли с приподнятым сводом в середине. По словам стариков, в их молодости таких построек было значительно больше.

В последнее время они переделываются на обычные жилища — с плоским потолком. Описываемая постройка принадлежит сейчас бедному крестьянину, который не имеет средств обновить свой дом.

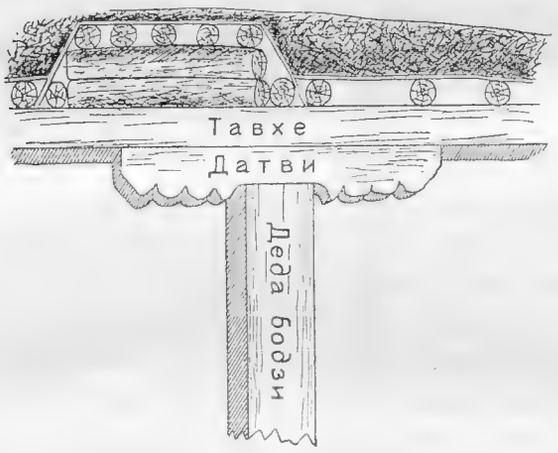
Оно имеет два больших столба — 'деда бодзи' (фиг. 7). Лодкообразный свод в потолке его достигается следующим образом: на обе капители этих больших столбов кладут, как обычно, 'тавхе', а на 'тавхе' накладывают друг на друга по 2 отрезка большого бревна, каждое около 0.5 *м* в длину. При накладывании же на них обычного настила из бревен, жердей и камня приподнимается часть потолка (фиг. 16).

Отверстие для выхода дыма невелико: длина 60 *см*, ширина 30 *см*. Сверху крыша, как обычно, покрывается землей, которая сглаживает

неровную поверхность свода, образуя только небольшую покатость. Эта покатость занимает еще большее пространство, потому что первый (от входа) 'деда бодзи' выше приблизительно на 25 *см*, чем задний и чем передняя стена. Задний 'деда бодзи' посвящен 'сахлис ангелози'.

Хозяин дома, вследствие бедности, не имеет отдельного хлева, и скот находится у него здесь же в жилом помещении. Угол, отведенный для скота, в котором устроены ясли, называется 'бага'. Перед домом имеется большой навес — 'дерепани', где хранятся запасы сена, соломы и пр. Данный тип постройки несколько напоминает, по устройству свода, 'босели' (хлев) в квабланской дарбазовидной постройке.[1]

В Верхней Мтиулии сохранилось много домов старинного типа (фиг. 17). Подобные дома имеют особую конструкцию и в отношении техники построения их стоят выше современных. Они всегда двухэтажные, причем этажи расположены в них не ступенями, а один на другом. Камень скреплен в них известью, состав которой отличается от современного. Размер жилища объясняется существованием у мтиулов большей семьи, в настоящее время распадающейся. Старики еще помнят, что в этих домах жили семьи по 40—50 человек, причем одна половина жилища считалась женской, другая — мужской. Дома иногда плотно прилегают один к другому и между ними есть сообщение в виде небольших дверей.



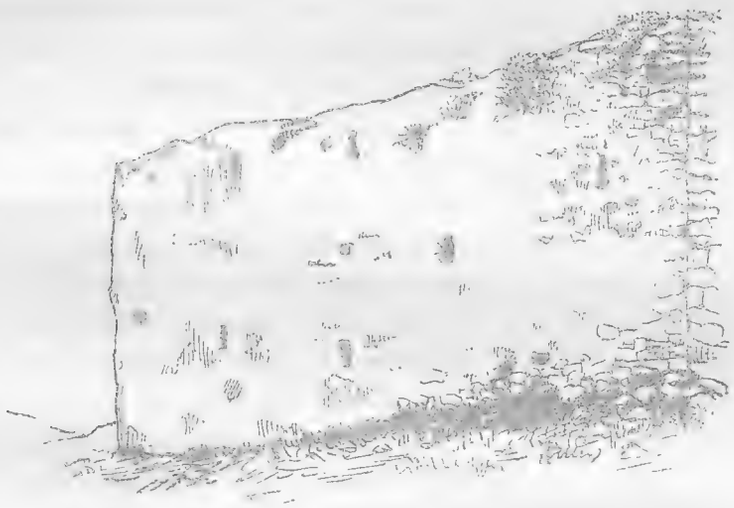
Фиг. 16. Сел. Меджилаури. Схема устройства плоской кровли в разрезе.

Постройка носит защищенный характер — к ней прилегает башня. Иногда одна башня обслуживала несколько домов. Вместо окон имеются только узкие отверстия — амбразуры, причем расположены они без всякой системы.

Есть основание предполагать, что эта форма жилища принесена в Мтиулию с севера, вероятно, из Осетии. Исторические сведения под-

[1] ჩიქვაია გ. გლეხის სახლი ქვაბლიანას ხეობაში. «L'Observateur» Journ. scient. de la soc. d'hist. et d'ethn. de Géorgie t. I, tabl. II.

твержда́ют это предположение. Так, у М. Броссе в главе о происхождении ксанских эриставов[1] сказано, что после больших волнений и кровопролитий между царями в Осетии сыновья старшего брата [царя] Ростом, Бибила и Тсилосан были побеждены и переселены в Двалеты. Двальцы уступили им страну Бибилеты, которую они назвали Бибилур и «начали строить там крепость и большие дома, каковых они никогда не видели в Двалетах». И далее, когда двальцы прогнали братьев, они поселились в Квеципиеви и «начали тогда строить крепость и большие жилища». Эти сведения относятся к XIII в.



Фиг. 17. Сел. Млеты. Старинное жилище.

Предание рода Бурдули в сел. Млеты и Арахвети, где сохранилось особенно много старинных построек, повествуют о том, что предки Бурдули вышли из Осетии.

Однако для окончательного решения вопроса о происхождении этих построек надо знать лучше старинные осетинские жилища.

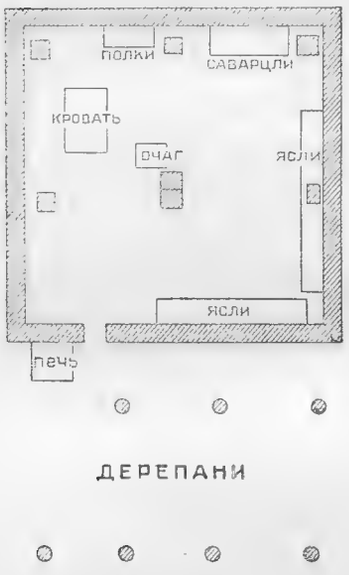
Вероятно также, что эти постройки придется поставить в связь с сходными по конструкции старинными постройками других народов Северного Кавказа, напр. с старинными постройками в северной пиреикительской Хевсурии, в Дагестане и пр. Все они представляют собою большие сооружения, высотою от двух до пяти этажей, прочно скреплены известью, и дают образец иного строительного искусства, значительно превосходящего современное. Итак, возможно, что с севера в Мтиулию местами вклинивается при посредстве осетин этот новый тип жилища,

[1] M. Brosset. Additions et éclaircissements à l'histoire de la Géorgie. St. Pétersbourg 1840, p. 372.

который теперь оставлен. Таких домов сейчас строить не умеют, они остались или в виде развалин, или в них доживают отдельные бедняки.

Таким образом, можно установить, что жилище мтиулов распадается на несколько типов.

I. Самый древний тип (фиг. 18) представляет собою каменное жилище с плоской кровлей, недифференцированное, состоящее из одной комнаты, где люди живут вместе со скотом. Оно не имеет окон, отапливается простым очагом 'кера'.



Фиг. 18. Сел. Меджилаури. План старинного дома, состоящего из одной комнаты.

II. Такого же типа жилище, но состоящее уже из двух помещений — жилой комнаты и хлева (фиг. 19). Оно может иметь также надстройку — гумно.

III. К описанному типу II часто пристраивают более благоустроенную чистую комнату (фиг. 20), с оштукатуренными стенами, большими стеклянными окнами, железной печкой, высокой мебелью и пр.

IV. Встречается спорадически, преимущественно в Верхней Мтиулии, он представляет собою большую постройку на извести, хорошо защищенную, с бойницами, вместо окон, часто с пристроенной сбоку башней. Эта постройка сейчас почти повсеместно оставлена, сохранились только развалины, в которых кое-где доживают отдельные бедняки.

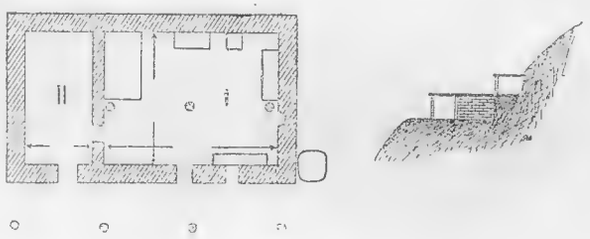
V. Сакля с лодкообразным сводом. Постройка так же старинная, встречающаяся только в Хандовском ущелье. Выяснение происхождения этой кровли требует дальнейших исследований.

Прежде чем приступить к постройке дома мтиул берет щепотку земли с выбранного им для этой цели места и отправляется за советом к 'мкитхави' (гадалке). Последняя гадает на принесенную землю и «святой» ее устами говорит, хороша ли эта земля, удачно ли выбрано место. Так, Александр Бурдули из сел. Млеты рассказывал, что его односельчанин Шио Бурдули ездил перед постройкой дома для совета к 'мкитхави' в Горийский у. за 150 *км*, потратив на это дело 2 недели. В результате гадания 'мкитхави' сказала ему, что земля плохая и на этом месте строить не следует.

При постройке дома здесь, как и во многих других районах Кавказа имеет место взаимопомощь — соседи подвозят к строящемуся дому бревна, за что хозяин ничего не платит, но устраивает им угощение. В этом обы-

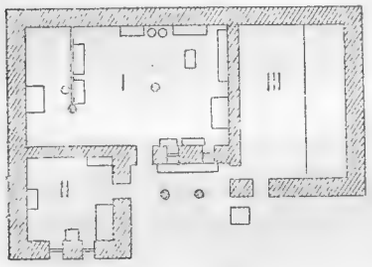
чае принимают участие только мужчины. Участие женщин в постройке дома выражается в том, что они помогают подносить камень, мешают известку, носят землю для крыши.

В углы стен мтиул кладет при постройке между рядами камней щетину и зуб свиньи, маленькую восковую свечку и серебряные деньги. Щетина и зубы свиньи, а также восковая свечка отгоняют, по мнению мтиульца, от жилища ешмаков и девов, серебряные же деньги кладут для материального благополучия (обычай широко распространенный и вне Кавказа).



Фиг. 19. Сел. Бибилиани. План сакли Бибилашвили. I — жилое помещение; II — хлев.

В прежнее время по окончании постройки приглашали деканоза, который совершал жертвоприношение, затем входил в дом, и ударяя кинжалом по главному столбу ('деда бодзи') говорил: «Пусть 'деда бодзи' стоит много лет, проживающие в этом доме да размножатся и да погибнут их враги». Сейчас этот обычай почти везде исчезает.



Фиг. 20. Сел. Чабарухи. План дома Г. Кавтарадзе. I — жилое помещение; II — недавно пристроенная комната-отахи; III — хлев.

Культ огня сохранился в немногих переживаниях. Новобрачные обходят очаг кругом три раза и гости ударяют кинжалами по очажной цепи. Почитания очажной цепи, подобно осетинскому, здесь не наблюдается.

В очаг нельзя бросать никакой грязи — ни шерсти, ни волос, ни тряпок. Один старик объяснил это практическими соображениями — «нельзя загрязнить золу, так как посредством ее пекут хлеб»; другой (Михо Кавтаров) сказал, что нельзя бросать в очаг грязь, так как 'мкудрис сули' (душа умершего) рассердится. Здесь мы видим уже переплетение культа огня с культом предков, который вообще играет у мтиулов видную роль. Чтобы в доме не было какого-либо несчастья, не следует в субботу давать соседям огонь из очага.

Самым почетным местом в доме, как у всех горцев Кавказа, считается место около очага — куда сажают обыкновенно стариков. Место женщин около 'саварцли'. При большом скоплении гостей, например, на свадьбе, мужчины и женщины всегда сидят на разных половинах. В обычной жизни это разделение не соблюдается.

Угол около 'саварцли', так же, как и 'деда бодзи' посвящен 'сахлис ангелози' — покровителю дома. На многих 'деда бодзи' сохранились до сих пор рога жертвенных животных (фиг. 14), среди них рога оленя, которого теперь уже в жертву не приносят.

Часто на 'деда бодзи' можно увидеть орнамент, который, вероятно, имел культовое значение и является солнечным изображением. Помимо этого типичного для Кавказа орнамента на этих столбах можно встретить также резное изображение руки мастера (фиг. 21). Подобную же резьбу мы встречаем на 'деда бодзи' в дарбазах сел. Цилканы, Дигоми и др.[1] Угол, посвященный 'сахлис ангелози', должен содержаться «в чистоте», говорят мтиульцы — женщина в период менструации не может в нем находиться. Если в доме имеется только одна взрослая женщина, то раз в месяц, когда она нездорова, за нее печет хлеб и готовит пищу муж (сведение получено в сел. Цинамхари, в ущелье Хандо, от крестьянина Циклаури).

Фиг. 21. Сел. Цинамхари. Деда-бодзи с резным изображением рук и орнаментом.

У И. Джавахишвили читаем: «В конце грузинского перевода Постановлений Антиохийского вселенского собора есть интересные для нас сведения [отрывок читается очень плохо]: «До нас дошло, что в Сомхитии и Картлии иные почитают Сумбула (св. Саркиса), иные считают сатану за 'сахлис ангелози' (ангела дома) и поклоняются его идолам ('сахлис керпта')».[2]

«И мы видим, к удивлению, что вера в 'сахлис ангелози' до сих пор сохранилась в нашем народе».

Здесь же уместно упомянуть о 'пудзис ангелози'. Праздник в честь этого 'ангела' празднуется в Гудамакарском ущелье в сел. Думацхо. До 1911 г. мтиулы из Думацхо уходили в Хевсурию и там заканчивали этот праздник. В 1911 г. между гудамакарцами и хевсурами произошла большая драка, мтиулы перестали ходить в Хевсурию и те и другие стали праздновать этот праздник отдельно. В последнее время хевсуры

[1] Чубинашвили и Северов. Дарбазы в Цилканах, Дигоми и др. Изд. Ак. худ. Грузии. Тифлис.

[2] И. Джавахишвили. История грузинского народа (на груз. яз.). Тифлис, 1913, стр. 134.

вновь приглашают к себе гудамакарцев, предлагая им забыть прежнюю ссору.

Характер праздника обычный. По назначению 'мкитхави' (гадалка) приносят жертвы баранов и быков, деканозы совершают заклания и произносят при этом краткие благословения, прося 'ширимзе пудзис ангелози' дать благополучие данному лицу, его семье, скоту и пр.

Кто такой 'пудзис ангелози'?

Один более культурный мтиул Вис. Кайшаури на мой вопрос высказал предположение, что это 'ангел' фундамента ('пудзе') — покровитель жилища. Крестьянин Давид Кавтарадзе (сел. Кавтарани) сказал мне, что 'пудзис ангелози' — ангел того клочка земли, на котором находится дом или даже просто стоит или идет человек. Для иллюстрации он привел следующий пример: «если какой-нибудь мтиул идет по дороге или по лесу и вдруг испугается, то он обращается к 'ангелу' того места, на котором он в данный момент стоит, и говорит: «Помоги мне, пудзис ангелозо!» Таким образом, 'пудзис ангелози' является уже 'ангелом' не только фундамента, не только того клочка земли на котором стоит дом, но духом всякого клочка земли, духом добрым, покровительствующим человеку. Первоначальное понятие термина 'пудзе' постепенно суживалось и перешло на фундамент. Моление связанное с землей и жилищем совершается также в Мингрелии. У Кипшидзе в «Грамматике мингрельского языка» термин 'nerǯi' толкуется, как основание чего-либо или тот клочек, на котором стоит дом», и так как моление, посвященное ему, 'nerǯi' или 'господину nerǯi', как какому-то божеству, нельзя совершать в доме с деревянным полом, то Кипшидзе заключил, что 'nerǯi' — бог земли. Эти материалы Н. Джанашиа дополняет еще сообщением, что в Мингрелии известен обряд под названием 'пудзеши до перчиш хвама', т. е. «моление фундамента и потолка», если не пола — прибавляет Н. Я. Марр, так как во многих грузинских говорах пол и потолок обозначается одним и тем же термином.

Мтиулы отличают 'сахлис ангелози' и 'пудзис ангелози'. 'Пудзис ангелози' является хозяином или господином клочка земли, на котором находится человек. Он может быть застигнут бурей (как говорит легенда об основании праздника 'пудзис ангелози' в сел. Думацхо), может испугаться чего-либо и всегда в таких случаях обращается за помощью к хозяину этого участка, на котором он находится. Его дом так же занимает определенную площадь земли, хозяином которой является 'пудзис ангелози'. 'Сахлис ангелози' с землей совершенно не связан, он является только покровителем дома ('сахли'). А так как термин 'сахли' в старых памятниках употребляется и в значении рода, то можно думать, что он был также и покровителем рода.

Каменное жилище с плоской кровлей распространено очень широко. Конечно, в связи с различиями хозяйственных и социальных условий наблюдается также различие и в деталях жилищ.

При значительном внешнем сходстве, хевсурское и мтиульское жилище имеют все же некоторые отличия друг от друга. Хевсурская сакля сложена из камня сухою кладкою, как и мтиульская. Она имеет также два этажа, но план ее несколько отличается от плана мтиульской. Особенности его следующие: нижний этаж жилища у хевсур представляет собою помещение для людей и для скота. Люди находятся всегда в левой половине, скот в правой. Хлев от жилья отделяется лишь плетеной перегородкой, вход один — через хлев. Размер этой нижней жилой комнаты невелик (4 × 10 шага). Здесь находится очаг, небольшая печка ('гомели') для печения хлеба, деревянная скамья у боковой наружной стены, шкаф для посуды и припасов 'кидобани' (კიდობანი) покрытый резьбой, деревянные и глиняные сосуды с маслом, сыром и другими припасами, большие медные тазы, в которых отстаивают сливки, маслобойка, а также люльки и женская кровать, т. е. большая корзина наполненная соломой. Очаг расположен не у задней, как у мтиулов, а у передней стены; выходом для дыма служит небольшое отверстие ('сакуами'), сделанное в передней стене. Оно же является и источником света. Такое положение очага можно объяснить иным расположением входа в хевсурское жилище, по сравнению с мтиульским, а также тем, что передняя стена является здесь единственным местом, где можно сделать дымовое отверстие, так как боковые и задняя стены вкопаны в землю, а наверху у хевсур закрытое со всех сторон помещение, которое служит не только для хранения сена, зерна, но отчасти и для жилья, и выпускать сюда дым снизу является неудобным.

Нижний этаж сообщается с верхним посредством небольшого отверстия (около 0.5 *кв. м*) в потолке, в которое проходят по маленькой лестнице с 3—4 перекладинами или просто по бревну с 5—6 надрезами, вместо ступенек.

В верхнем этаже, кроме припасов, находятся также 1—2 большие деревянные кровати для мужчин, устланные соломой, шкурами и коврами, висит оружие, одежда, как мужская, так и женская, находится ткацкий станок и другая домашняя утварь. Это помещение вдвое просторнее нижнего. Здесь спят мужчины, принимают гостей, празднуют свадьбу, но так как зимою тут значительно холоднее, чем внизу, то мужчины, особенно старики, проводят тогда время также и в нижнем этаже.

Для постройки жилища хевсуры приглашают каменьщиков из гудамакарцев, мохевцев или ингушей. При таком условии понятно, что способ

возведения жилища у хевсур не имеет особого отличия от способа возведения такового у этих племен. Но в связи с некоторыми различиями в климате, хозяйственных и социальных особенностях (как напр. разведение крупного рогатого скота и немногочисленность хевсурской семьи) план и размер хевсурской сакли несколько отличаются.

Интересны также различия в домашней утвари. В то время, как хевсурский низенький столик 'табла' имеет всегда три ножки, такой же мтиульский — 'хонча' всегда на четырех ножках. Эта деталь поразительно устойчива.

Если не касаться таких различий в деталях, которые иногда представляют собою очень незначительные отклонения от основного типа, то мы можем сказать, что подобная форма каменного жилища с плоской кровлей встречается также в Пшавии, Тушии, Мохевии. F. Baumhauer отмечает ее также в греческой колонии Цинскаро около Тифлиса, недалеко от Боржома, на границе Картлии и Имеретии. Dubois de Monpereux в своей работе «Voyage autour du Caucase» дает вид города Ахалциха, который в его время также состоял весь из каменных домов с плоскими крышами. Кох видел такие же дома в Ардагани: «они состоят, пишет он, как и дома бедных людей в Тифлисе из одной комнаты с четырьмя каменными стенами, покрытыми глиняной крышей. В ней живет вся семья. Там и здесь можно видеть скот».[1]

Этот тип постройки встречается также в Горной Осетии,[2] Горной Ингушетии,[3] в Дагестане[4] и на южном побережьи Крыма.[5] Он распространен и в Армении; встречается среди армянского населения долины Чороха (Koch), в предгорьях Тавра (Rohrbach), во внутренней части Малой Азии (Leonhard), в долине Ириса, Лыкоса, на Антитавре, около Карса и в Персии между Тегераном и Рештом (Leonhard, Texier).[6]

Северной границей распространения этой формы жилища на Кавказе можно считать северный склон Кавказского хребта. Постройки северных прикавказских степей относятся уже к иному типу. Интересно отметить при этом, что границы распространения этой формы жилья вовсе не совпадают с границами этническими и потому мы видим, что жилище горца-ингуша или осетина значительно более сходно с жилищем других горских народов (напр. мтиулов или дагестанских горцев), чем с жилищем своих же плоскостных единоплеменников.

1 Baumhauer, S. 20.
2 Г. Чурсин. Юго-Осетия. Изд. Закавк. научн. ассоц. Тифлис. 1925, стр. 130.
3 Тусиков. Ингушетия. Владикавказ, 1927, стр. 50.
4 И. И. Воронов. Из путешествий по Дагестану. Сб. Свед. о кавк. горцах, I, стр. 30.
5 Б. А. Куфтин. Жилище крымских татар, в связи с заселением полуострова, стр. 41.
6 Baumhauer, S. 20—21.

F. Baumhauer считает, что этот тип жилища возник в гористых местах бедных лесом и прародиной его называет центральную часть Малой Азии. Нам кажется неправильным производить этот широко распространенный тип из одного центра. Он мог возникнуть помимо Малой Азии и в других местах. Может быть в Грузии пришедшие с юга яфетиды уже застали его у древних насельников Кавказа, о которых мы ничего не знаем.

Как ни древен этот тип, но все же обработка камня, хотя и грубая в таком большом количестве уже требует некоторого развития техники и, вероятно, его распространение началось только в эпоху металла.

Какую более примитивную форму жилища могли иметь древние обитатели этого района? Жить в плетенных из ветвей шалашах им не позволял климат и рельеф страны, (зимы довольно холодные, морозы доходят иногда до 20°), пещер нет, землянки рыть в скалистой местности, где даже могилу глубиною в 0.75 *м* роют сообща всем селением — невозможно; выходов глины нет, лесного материала для деревянных построек недостаточно, но зато в изобилии имеется камень. Камень, земля, небольшое количество леса и предопределяют ту форму жилища, которая дошла до нашего времени.

Вероятно эта форма жилища вовсе не была чужда пришельцам с юга, так как на юге ее распространение было очень широко и в древние времена. Если Страбон пишет уже о черепичных крышах, то вряд ли можно сомневаться в том, что и в его время и задолго до него и до изобретения черепицы были крыши из дерева, камня или земли. Вероятно вообще, постройка была еще более примитивной, одноэтажной, недифференцированной, люди помещались вместе со скотом, как и сейчас у бедняков.

Можно предполагать, что пришельцы эти были не из лесных районов, где они приобрели бы некоторые навыки по обработке дерева и следы последних дошли бы до наших дней. Между тем, обработка дерева сейчас в Мтиулии чрезвычайно груба, все приемы очень примитивны, работы из лесного материала крайне плохи.

Материальный недостаток населения Мтиулии, отсутствие дорог, трудное сообщение в горах и скудные природные рессурсы в отношении материала, все эти условия задерживают развитие архитектуры и здесь сохраняется до нашего времени весьма древний тип жилища.

Этот бедный район, да еще на границе с враждебными соседними племенами не привлекал к себе ни князей, ни других владетелей. Здесь не было более усовершенствованных построек, которые могли бы послужить образцами для подражания местному населению.

Позднее, с присоединением Грузии к России, картина несколько меняется и мы видим, как много элементов русской и западно-европейской

культуры просачивается и оплодотворяет застоявшуюся, в силу целого ряда неблагоприятных исторических причин, культуру Грузии, в частности строится Военногрузинская дорога, в связи с этим появляются здания станций, и других казенных сооружений и пр. Эти постройки уже русского (европейского) типа, цементированные, с двухскатными крышами, окнами, деревянными полами, потолками, печами и пр. К постройке привлекаются местные крестьяне, которые, таким образом, обучаются строить дома нового типа и привлекаются впоследствии для работы более состоятельными жителями. Такого рода дома в первую очередь появляются в тех придорожных селениях, в которых имеются почтовые станции, так как экономическое состояние этих жителей становится лучше. Станции, проезжающие люди дают приток средств в эти селения, они имеют и образцы для заимствования, а дорога облегчает им осуществление задуманной постройки. Ярким подтверждением вышесказанного является селение Кайшаури. Оно было расположено прежде на Военногрузинской дороге, здесь была почтовая станция, девять духанов и ряд прекрасных двухэтажных домов с большими окнами, железными крышами и пр. Военногрузинскую дорогу отводят в другое место, селение совершенно глохнет, сейчас оно брошено жителями, которые за время существования там станции из крестьян превратились в торговцев, с переводом дороги стали разбредаться побросав свои дома, теперь постепенно разрушающиеся (фиг. 22). Словно враг прошел через это селение и опустошил его. В богатом когда-то Кайшаури осталось всего четыре семейства. Жутко лязгает от ветра оборвавшееся кровельное железо, лестницы разрушены так, что страшно по ним ходить. Сотни тысяч людей проходят по новой Военногрузинской дороге, всего в одном километре от Кайшаури, но ниже его метров на 300 и никто из них не поднимается и не заглянет туда. Даже домик, в котором останавливался Лермонтов не привлекает никого, да мало кто о нем и знает. В дурную погоду, коровы находят в нем убежище и он все более и более приходит в упадок.

Фиг. 22. Сел. Кайшаури. Разрушающиеся дома.

Дома русского типа имеются и у некоторых крупных овцеводов. В среднюю же массу крестьянства они не могут проникнуть из-за дороговизны. Обычная жалкая сакленка оценивается около 1000 руб., более усовершенствованного типа домик около 3500 руб., что естественно является не по средствам для середняка. Он ограничивается обычно введением

отдельных более доступных улучшений — железной печкой, пристройкой небольшой чистой комнаты, введением керосиновой лампы со стеклом, окон со стеклами и пр. Но и это чрезвычайно важно. Гигиенические условия в мтиульском жилище ужасающи. В здоровом климате значительный процент населения страдает туберкулезом. Постоянный дым от очага, сырость, неравномерное нагревание помещения — все это условия, благоприятствующие развитию легочных болезней. Глазные заболевания здесь так же очень распространены.

Замена 'кера' — этого очага, сохранившегося здесь с доисторических времен, хотя бы железной времянкой явление очень важное. Как было сказано выше, оно влечет за собой ряд изменений в жилище. Для оздоровления населения необходимо было бы объявить борьбу с дымными очагами, пропагандировать устройство хороших кирпичных печей и вместе с тем сделать этот кирпич доступным не только для отдельных богачей, но и для среднего крестьянина, так как при современных ценах на материал и рабочие руки каждая печь обходится 50—60 руб., что является недоступной для середняка роскошью.

Получение шаманского дара по воззрениям турецких племен

Н. П. Дыренковой

(Представлено академиком Е. Ф. Карским в заседании Президиума АН 25 июля 1929 г.)

Талант шамана — не дар, а бремя.
Л. Я. Штернберг. Гиляки.

Литература[1] о шаманстве турецких племен, при всем своем обилии, крайне неполна и не равноценна. Сравнительно полнее представлены турки Сибири. «Вырождающиеся шаманы» турецких племен Туркестана, мусульман и буддистов, вполне естественно обращали на себя меньшее внимание исследователей. Значительное количество мелких и крайне отрывочных работ относятся к шаманам (бакши, баксы) казаков и кыргызов.

Так как сводки материалов по отдельным этнографическим элементам и в пределах определенной этнической группы являются необходимой подготовительной работой для последующих общих построений и так как литература о турецком шаманстве крайне бедна такого рода работами, я и намерена в настоящей статье подвергнуть рассмотрению один из элементов шаманства, а именно момент получения шаманского дара у турецких племен. Этот момент и связанные с ним «до-шаманские» мучения, видения и испытания, переданные самими шаманами и их близкими, весьма важны для уяснения психологии шаманства.

Материалом для моей работы послужили, с одной стороны, литературные данные, большей частью отрывочные и неполные, а с другой — личные записи, сделанные во время полевой работы среди алтайцев, телеутов и шорцев.

В шаманстве турецких племен, как и вообще в сибирском шаманстве, шаманский призыв носит ярко выраженный характер принуждения и мучительства. Так «у алтайцев», пишет Вербицкий, «шаман не принимает должности добровольно; напротив того, естественно противится волею и умом

[1] Список литературы приложен в конце статьи.

принятию, но это род инкубации, которая с детства получается от родителей, по наследству, как болезнь. Дух предка наступает, нападает, давит. Потомок, испытав периодическое нападение втечение нескольких суток или недель и зачуяв оное, скрепляется, чтобы не делать того, к чему побуждается: в свободное от припадков время не ходит туда, где камлают, не делает бубна и других принадлежностей и произвольных действий, свойственных каму. И таким образом может иногда отбиться от должности, которая по милости предка падает на него. Но это отбивание дорого стоит: избираемый делается от того или вовсе безумным или уродом или замучивается и умирает».[1] Так же характеризует этот момент и В. В. Радлов. «Шаманская сила сходит на него внезапно, как болезнь. Он впадает в оцепенение. Тело его напрягается и дрожит. Он испускает нечленораздельные крики, трясется, вращает глазами, вскакивает и кружится и падает снова, покрытый потом и в эпилептических конвульсиях. Он хватает раскаленное железо, иглы, ножи, топоры и глотает без всякого видимого вреда. Потом через несколько времени все извергает обратно. Страдания его растут, пока он не возьмется за бубен и не станет шаманить. Он должен шаманить».[2] «Дар к шаманству у алтайцев», пишет Соболев, «врожденный. С детских лет начинаются у шамана припадки эпилепсии, он впадает в беспамятство, сторонится людей и влачит иногда впродолжение долгих лет самое жалкое существование. Родные стараются совлечь мальчика с опасного пути. Если не удается, то какой-нибудь из шаманов берет его в обучение».[3]

«У якутов», по словам Щукина, «не всякий может сделаться шаманом но обреченный судьбою на этот великий подвиг еще с детских лет начинает, беснoваться, удаляется в лес, мечется в воду и в огонь, хватается за оружие, чтобы заколоть себя. По этим признакам родные узнают, что малый будет шаманом».[4]

«У кыргызов признаком склонности человека к баксылыку служит: нервное расстройство, припадки, угрюмость. Достаточно малейшей причины, чтобы вывести таких субъектов из себя и заставить петь заунывные и бессмысленные песни, в которых они обращаются к богу и добрым духам, просят их не тревожить и не мучить их. После продолжительного пения болезненные субъекты с пеною у рта впадают в беспамятство. По ночам они соскакивают с постели и бегут, куда глаза глядят, мучаются страшными сновидениями. Днем страдают галлюцинациями и уверяют, что духи,

[1] В. Вербицкий. Алтайцы. Томск, 1870, стр. 63.

[2] W. Radloff. Aus Sibirien. Lpz., 1884, Bd. II, S. 17.

[3] Соболев. Русский Алтай. Землеведение, 1896, III—IV, стр. 83.

[4] Н. Щукин. Поездка в Якутск. СПб., 1844, стр. 277. См. также Костров. Очерки юридического быта якутов. Зап. РГО по Отд. этногр., т. VIII; отд. I, 1878, стр. 292, и Сев. Архив, 1822, ч. III, стр. 273.

которых они видят, уговаривают их следовать за ними. Больной субъект долго скитается по аулам, и, наконец, отправившись к какому-либо известному баксы, получает от него благословение и принимает служение».[1]

Призыв шамана к служению алтайцы и шорцы передают термином: 'предок воздействовал'[2] или же 'дух наступил', 'давит' — *төс базып-јат.* (алтайцы)[3] и *төс пазып-чат* (шорцы). Якуты говорят: 'дух схватил'.[4] Обычно дух (предок шамана, хозяин гор или вод, или верховный дух) насылает на избранного им человека особую болезнь, чтобы этим вынудить его принять служение. Эта болезнь протекает мучительно. У шорцев к заболевшему человеку приглашается шаман, который после совершенного над больным камлания, объявляет ему и родственникам причину его болезни. Спорить и противиться духам, «наступающим» на больного, бывает опасно, как для заболевшего, так и для врача-шамана. Особенно опасно сопротивление для последнего в том случае, если духи, которых он должен отогнать от больного, принадлежат к его собственному роду. Рассерженные духи могут задавить и заболевшего, и шамана.[5]

Шаманская болезнь продолжается долго, иногда несколько лет, так как обычно заболевший упорно противится принятию служения. Но слыша все время во сне и во время припадков приказание камлать, угрозу задушить и обещание, при условии согласия, выздоровления, больной измученный, напуганный, соглашается в конце концов камлать, — и выздоравливает. Анамнез шаманов у шорцев, приводимый врачем Аравийским, содержит также указания на тяжелое страдание в детстве. «Шаманка Куюга рассказывала, что с шести лет ее стал грызть айна (злой дух). Айна приходил внезапно. Часто во время игры с другими детьми, она падала, была как мертвая, пробуждение наступало через почь или несколько раньше. Она чрезвычайно тяжко переносила эти припадки. С целью избавиться от айна она сама приступила к камланию, после чего ни разу больше припадков не наблюдалось».[6]

1 О. А — ов. Баксы и дуане. Киргизская Степная Газета, 1894, № 36.

2 В. Анохин. Материалы по шаманству у алтайцев. Сб. МАЭ, 1924, т. IV, вып. 2, стр. 36.

3 В. Вербицкий, op. cit., стр. 63.

4 Ксенофонтов. Легенды о шаманах. Изд. Якутской секции Вост.-сиб. отд. РГО. Иркутск, 1928, стр. 18.

5 Так в роде Кобый *төс*'ы (духи) умершего шамана Омский выбрали камом Алексея сына Карака. Последний захворал и лечить его стал кам Митрий того же рода. Отогнать *төс*'ов от Алексея он не согласился, несмотря на то, что родственники Алексея не хотели, чтобы в семье появился кам, и очень просили Митрия избавить Алексея от *төс*'ов. *Төс*'ы умершего кама Омский пригрозили Митрию, что задушат и больного, и его самого, если он своим родным *төс*'ам (т. е. *төс*'ам своего рода) будет препятствовать получить избранного шамана.

6 Л. Н. Аравийский. Шория и шорцы. Труды Томск. краев. музея, т. I, 1927, стр. 136—137.

Анохин, давая биографии алтайских шаманов, почти в каждой из них указывает: «начал камлать, вследствие припадков, которые посылал на него предок — шаман «или», до камлания были припадки, во время которых терял сознание, когда стал камлать, болезнь не повторялась.[1] «У алтайцев», отмечает Потанин, «если на кого выпадает рок быть шаманом, тот сначала терпит физические мучения, ему сводит руки, ноги, он становится больным».[2] Урянхайский шаман говорит в молитвах: «я ходил и видел лишь мученья, а потом я стал шаманом».[3] Признаком тяготения к шаманству у урянхайцев служит: зевота, потягивание всех членов, обморок, припадки падучей, временное помешательство.[4]

Тяжелую болезнь переживает шаман перед принятием служения и у минусинских турок.[5] У бельтиров человек сначала хворает, будучи одержим злым духом, а потом уже становится шаманом. Во время болезни он как бы «знакомится» с духом.[6] У качинцев шаман Тиников заболел около 30 лет от роду нервной болезнью. Во время болезни духи ему объявили, что он должен сделаться шаманом, иначе умрет.[7] У сагайцев мальчик 14 лет, которого духи призывали служить им, все время хворал, по ночам часто кричал или уходил и пропадал до утра. Вернувшись, не помнил, где был. С детьми не играл и чуждался людей. Когда его мучили духи, лежал часами без памяти.[8]

У якутов человек, избранный и предзначенный быть шаманом, перед своим призванием начинает хворать, бредить, галлюцинировать. Болезнь затягивается и «не отпускает» больного. Истощив напрасно все имеющиеся в его распоряжении средства, будущий шаман начинает пробовать камлать над больными и, если чувствует после этих камланий облегчение от своей болезни, то он заключает, что дух, живущий вверху, его избрал, и становится шаманом.[9] Умопомешательство будущего шамана начинается иногда с 9-ти летнего и даже 7-ми летнего возраста. Эта душевная болезнь про-

[1] Анохин, op. cit., стр. 108.

[2] Г. Н. Потанин. Очерки северозападной Монголии. СПб. 1881, т. IV, стр. 57.

[3] Н. Катанов. Наречия урянхайцев, абаканских татар и карагасов. Образцы народной литературы тюрских племен, изданные В. Радловым. СПб. 1907, т. IX, стр. 16.

[4] Яковлев. Этнографический обзор инородческих населений долины р. Енисея. Минусинск, 1900, стр. 113.

[5] С. Майпагашев. Представление о загробном мире у турецких племен Минусинского края. Жив. Стар., 1915, стр. 289.

[6] Н. Ф. Катанов. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейск. губ. Казань, 1897, отд. отт. из Учен. зап. Каз. унив. за 1897 г., стр. 55.

[7] Суховской. О шаманстве в Минусинском округе. Изв. Общ. арх. ист. этн. при Каз. унив., т. XVII, 1901, стр. 148.

[8] Д. Клеменц. Минусинская Швейцария и боги пустыни. Вост. Обозр., 1884, № 5, стр. 14.

[9] В. Н. Васильев. Шаманский костюм и бубен у якутов. Сб. МАЭ, 1910, т. I, вып. VIII, стр. 6—7.

должается годами; между припадками болезни наступают периоды просветления.[1] Прежде чем сделаться шаманом якут долго болеет, худеет, сходит с ума, безумствует, постоянно взбирается на вершины лиственницы; при этом болтает всякий вздор. Рассказывают, что лицо шаманов в эту пору бывает все окровавленное.[2] Якутский шаман рассказывал А. А. Попову, что во время болезни он часто и подолгу впадал то в сонное, то в бессознательное состояние, полное видений. Когда просыпался, у него вздувался живот, ломило кости и целыми днями «он не находил себе покоя». От невыносимых страданий «он рвал зубами свое тело». В зимние ночи он выходил голый и сидел на деревьях, или уходил в лес, ходил на четвереньках, подражая животным. Не находя себе нигде покоя, он скитался один с мыслью покончить с собою. Для окружающих он был сумасшедшим: его находили далеко от дому, лежащим без памяти. Его караулили, чтобы он не покончил с собой; привязывали веревками к столбам юрты. После долгих мучений у больного появлялось желание шаманить. Лежа он пробовал истерично распевать, после чего получал некоторое облегчение. Но лишь после того, как ему заказали колотушку и бубен, он окончательно выздоровел...».[3]

Шаман Тюсьпит, по записям Серошевского, 20-ти лет от роду захворал. Стал видеть очами и слышать ушами то, чего другие не видели и не слышали. Наконец, заболел так сильно, что ожидал смерти, и тогда стал камлать и поправился.[4] «Долго сопротивлялся», рассказывает другой якутский шаман, «служил молебен, ничего не помогало. Дети все умерли в первый год от рождения, стал шаманом и стал здоровым».[5]

Таким образом принятие шаманского дара ведет к выздоровлению. Обычно шаман выздоравливает сразу или же, что бывает реже лишь спустя определенный срок.

Шаманская болезнь сопровождается яркими видениями. Физические мучения во время болезни объясняются шаманом и окружающими мучительством духов. Это духи, являющиеся к нему обычно в виде людей, а иногда в виде животных, бьют его, душат, топят в воде, разрезают его тело и пересматривают его мускулы и кости.

Алтайский шаман обращается в молитве к *töc'*ам своего предка: «красное мясо мое сварив, кровь мою подобно кумысу сгущаете»...[6]

[1] Ксенофонтов, op. cit., стр. 10, 18—19.
[2] Op. cit., стр. 44.
[3] А. А. Попов. Материалы по шаманству у якутов Вилюйского округа, ч. III, ркп.
[4] Серошевский. Якуты, стр. 624.
[5] Стефанович. На шаманстве. Землеведение, 1897, стр. 29.
[6] Анохин, op. cit., стр. 131.

У шорцев шаманские видения передаются шаманами весьма ярко и поражают своим однообразием. Так, кам Феофан из Усть-Мрас-су болел год. Лежал без памяти. Болело все тело. Днями он бывал без языка и не мог шевелить руками. Во сне видел всё одного и того же человека, который, однако, не называл ему своего имени и не показывал своего лица. Этот человек *(тӧс)* водил его с собой по тайгам и затаскивал в воду, и каму казалось, будто он захлебывается в воде, что-то давило его и становилось нестерпимо душно. Дух уговаривал его согласиться камлать, рассказывал ему о мире над землей и о мире под землей, обещал свою помощь. Иногда же приказывал камлать и пугал смертью. Долго он не соглашался камлать, долго мучился. Стал камлать и стало легче. Другой кам из рода Кобый, улуса Спры, болел 3 года. Во сне видел, как духи в виде мужчин и женщин разрезали ему живот, вынимали тонкие кишки и снова вкладывали. И все время ему говорили: *камна, паза чатна* 'камлай, не лежи больше'. Когда лежа начинал камлать, сразу становилось легче, духи оставляли его в покое и не мучили. Когда же отказывался камлать, то стегали прутьями и плетьми. И после этого он заболевал еще сильнее.

У кама Алексея из рода Кобый (улуса Сарыг сӱт) во время болезни ныло все тело, ломило руки, ноги, случались припадки, «словно не свой был». Во сне видел табуны лошадей, с которыми он ездил по тайгам. Главная лошадь белая была его главный *тӧс*. Кама Митрия из рода Кобый (устье Тайыс) *тӧс'*ы носили по воздуху, топили в воде, уговаривали и пугали, что загрызут его. Он «устал очень» и согласился камлать.

У сагайцев на избранного мальчика духи накидывались, принимались его бить, колотить об землю. Так ударяли и мучили, что он часа два после такого припадка лежал без памяти.[1]

У якутов мальчика с 15 лет одолевали и мучили духи. Чем больше он крепился, тем с большей силой они нападали. И не раз его находили полуживым в судорогах с пеной на губах.[2]

Рассказы якутских шаманов, записанные А. А. Поповым, живо рисуют переживаемые ими во время болезни мучения. Так к шаману Спиридону Герасимову духи пришли неожиданно. В то время как он искал оленей, он вдруг почувствовал удар в спину и тело его пронзилось холодом. Увидя в небе трех воронов он потерял сознание, и этот момент был одновременно, как моментом его избрания — потому что он услышал голоса нашедших его духов: «Вот тот, которого мы искали» —, так и моментом начала мучительства и истязания его духами, принуждающими его к слу-

[1] Д. Клеменц, op. cit., № 5.

[2] Ф. Я. Кон. Физиологические и биологические данные о якутах. Минусинск, 1899, стр. 81.

женню. Мучения эти были крайне разнообразны: его били веревками и ремнями, в тело его впивались гады. Его обмакивали в кровяные сгустки, он захлебывался в крови, должен был сосать грудь ужасной старухи, ему выкололи глаза, просверлили уши, тело его разрезали на куски и укладывали в железную люльку у «северных старух». Запеленав, привязывали его в гнезде и впродолжение всей болезни духи пастойчиво заставляли больного камлать. Когда он отказывался — его истязали особенно сильно: втыкали в печень нож, щекотали и т. д. И только с согласием принять служение прекратились ужасные мучительства.[1]

По записям Корнилова,[2] Приклонского[3] и Ксенофонтова,[4] будущий шаман у якутов во время шаманской болезни впадает в обморок и бредит. В припадках исступления, полных галлюцинаций, он осязает и испытывает все мучения отрезания головы, разрезания и варки тела. Эти мучения, испытываемые шаманом перед принятием служения, называются якутами «кромсанием тела» или «рассеканием тела» *(эттенин)*. Во время кромсания тела душа шамана отсутствует и получает воспитание у различных духов. Обычно это кромсание происходит для хороших шаманов в возрасте от 3—5 лет, для средних от 5—9, а для плохих от 12—18. Духи-абасы отрезают у больного голову, которая будучи надета на шест, продолжает всё видеть и чувствовать; разрубают тело, складывают грудами и, беря куски в рот, выплевывают по сторонам различным духам; кровь его черпают колотушкой бубна и брызгают по всем корням и источникам болезней. После того, как сложат вместе куски тела, подгонят сустав к суставу и приставят голову, больного заставляют камлать. О подобном мучении шамана духами Ксенофонтов со слов якутского шамана пишет: «зацепляя железным крючком разрывают, отделяют все суставы, кости очищают, выскребая мясо и удаляя соки тела, оба глаза выпивают. По окончании кости снова соединяют и сшивают железными нитками. Только после всего этого они (бесы) превращают его в шамана». При совершении обряда рассекания тела, шаман должен лежать вне жилья, в поле, разостлав под себя свежесодранную бересту. Никто из людей не может навещать его. Из своих родных он берет только одного человека для ухода за собой во время болезни — чистого отрока или чистую девушку, еще не познавшую мужчину. 4—5 суток шаман лежит без чувств, изо рта обильно выступает белая пена, из всех суставов проступает и сочится кровь, все тело его

[1] А. Попов. Шаманство у якутов Вилюйского округа (ркп.).

[2] П. Корнилов. Как становятся шаманом. Из якутских поверий. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, т. XXXIX, 1908, стр. 82.

[3] В. А. Приклонский. О шаманстве у якутов. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, XVII, 1886. стр. 94—96.

[4] Ксенофонтов, op. cit., стр. 10, 12, 15, 18, 20, 23, 33—35.

покрывается синими кровоподтеками. Лишившись речи, он лежит полумертвый, едва дыша. В настоящее время призванный шаман иногда лежит в своем доме за занавесью, в прежнее время ему ставили в пустынном месте шатер *(ураса)*.

Во время истязания шамана происходит подробный осмотр его тела, духи пересматривают кости избранного, чтобы установить, все ли они соответствуют его высокому назначению, причем в одних случаях наличие лишней кости у шамана служит препятствием к его избранию, в других, наоборот, требуется, чтобы была особая шаманская кость. Алтайский шаман обращается в молитве к покровителю предку-шаману: «дядя мой *качы* шаман съел девять суставов моих, дочиста кости мои допросивший».[1] У черневых татар обреченный на шаманское служение заявляет, что он видел, как демоны нашли у него ломаную кость, и это служит верным признаком его избрания.[2] Искание кости, рассматривание мускулов отмечено у якутских шаманов: «протыкая тело чем-то острым, пересчитали все мои кости и отдельные волокна мускулов и сказали: оказывается, у тебя одна кость и три мускульных волокна лишние».[3] Духи сосчитывают кости якутского шамана, и если не хватает костей, то должен умереть один из ближайших родственников шамана (по рассказам одних шаманов)[4] или же призываемый из-за недостатка костей не может стать шаманом (по рассказам других шаманов).[5] Те якуты, которые готовились к шаманству, а затем оставили эту мысль, обычно говорят: «у меня не хватило костей, поэтому духи вернули».[6] У шорских шаманов духи разрезают тело шамана по суставам и смотрят, все ли его кости годны для служения. Искание кости отмечено и у телеутских шаманов. Старуха телеутка Кojон,[7] исполнявшая в телеутском улусе Черга на Алтае все религиозные обряды, но не бывшая, однако шаманкой, рассказывала о причинах недопущения ее к шаманскому служению. В роду у нее шаманом был ее дядя (по отцу) и ей предстояло стать шаманкой. Она заболела. Не видела света, всё кругом казалось ей темнотой. У нее было видение: несколько человек разрезали ее тело на куски по суставам и положили варить в котел. Потом пришло еще двое людей. Опять резали ее мясо, потрошили, варили. Затем вынули мясо из котла, положили на железную с железными когтями доску и долго и внимательно рассматривали все части ее тела и определяли, все ли кости и мускулы пригодны для

[1] Анохин, op. cit., стр. 114.
[2] Ядринцев. Алтайские и черневые татары. Изв. РГО, т. XVII, 1881, стр. 248.
[3] А. А. Попов, ркп., III.
[4] Ксенофонтов, op. cit., стр. 20, 28, 35.
[5] Его же, op. cit., стр. 43.
[6] Его же, op. cit., стр. 37.
[7] *Кojон* — заяц. Русское имя ее было Ирина Шадеева (род jутты, 57 лет).

шаманского служения. Одна маленькая кость оказалась лишней, и потому она не смогла сделаться шаманкой. У телеутского кама в улусе Чолухой, Кузнецкого уезда, перед тем, как ему надо было стать шаманом, будто бы выпала из шеи около затылка лишняя кость.

Таким образом, только после длительного и тщательного испытания шамана, осмотра, разрезания и переваривания его тела духи окончательно решают вопрос об его избрании.

Тот же мотив избрания шамана, который мы видели у турецких племен Сибири, мы находим также в избрании баксы (бакши) у кыргызов и казаков. Только у них вместо шаманских *тёс*'ов (*тӱс*'ей) выступают мусульманские джинны. Так баксы Сюименбай, отправившись однажды в степи искать верблюдов, увидел, что к нему направляется, с одной стороны, полчище мулл в белых чалмах, а с другой — какое-то войско. Он испугался и потерял сознание. Когда очнулся, сразу же поспешил домой. Руки и ноги у него тряслись, а голова кружилась. Когда он лег в кибитке, он услышал, как сходятся джинны и говорят: «изберем себе повелителем Сюименбая, пусть он лечит больных и изгоняет из людей шайтанов. Эй, Сюименбай, слышишь, что мы говорим. Иди и лечи». И с этих пор он стал баксы, и джинны отца повиновались ему.[1] Обращаясь к своим духам, баксы говорит: «Пятнадцати лет он (джинн) пристал ко мне, двадцати лет он подружился со мной, склонив меня к такому делу (к шаманскому служению) против воли, приковал он меня к высохшему дереву (т. е. *кобызу*)».[2] Особенно же выявлен момент мучения и истязания баксы в обращении казакского баксы к духам, приведенном В. В. Радловым. «У меня на небе 5 духов, они резали меня сорока ножами, прокалывали меня сорока иглами... отдали меня демону... прочно внедрились в мое тело, скрутили в судорогах мои члены».[3] По своей яркости этот образ нисколько не уступает подобным образам в сибирском шаманстве.

Момент принуждения отмечен также в пережитках шаманства у оседлого населения Туркестана, в частности в избрании к служению фолбин. «Фолбин'ом», сообщает Троицкая, «может стать не всякий; происходит это таким образом. Обычно, перп влюбляется или просто намечает себе женщину. Та начинает болеть, у нее отнимаются ноги, она глохнет и слепнет. Во время болезни ей является перп и говорит, что она должна стать фолбин'ом. Если женщина не соглашается, то болезнь продолжается. Обычно

[1] А. Е. Алекторов. Бакса (из мира киргизских суеверий). Изв. общ. арх. ист. и этн. при Каз. унив., 1900, т. XVI, в. I, стр. 32.

[2] Кастанье. Из области киргизских верований. Вестн. Оренб. учебн. окр., 1913, № 4, стр. 124.

[3] W. Radloff. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. St.-Pet., 1870, Bd. III, S. 60; W. Radloff. Das Schamanenthum und sein Kultus. Lpz., 1881, S. 65.

это длится до тех пор, пока упорство женщины не будет сломлено и она не смирится. Фолбин'ами становятся дети, иногда пожилые женщины, но всегда или после тяжелой болезни или после какого-нибудь нравственного потрясения».[1]

Особенно любопытно то, что шаманский зов принимает иногда видимые и совершенно материальные формы. Он сопровождается необычайными явлениями: летят во двор камни, зажигается одежда, перемещаются галоши, слетают головные платки, падают наложенные друг на друга одеяла и т. д.[2]

В шаманстве турецких племен Сибири могут быть отмечены лишь единичные факты видимости зова. Так у якутов на лицо больного шамана падает сверху огонь, не причиняющий, однако, ожога.[3] У сойотов край молнии ударяет будто бы в голову посвящаемого, сообщая ему шаманский дар.[4]

За нежелание принять шаманское служение духи жестоко наказывают избранного. Отказаться от служения почти невозможно. Так у турецких племен Минусинского края человек, не пожелавший стать шаманом, остается на всю жизнь без рассудка.[5] У алтайцев человек, имеющий прирожденное расположение к камланию, может иногда при больших усилиях отбиться от нежелательной должности, подавляя насильно свои наклонности и избегая тех мест, где происходят камлания. Но обычно такой человек жестоко расплачивается за подобное поведение. Он делается безумным или уродом, замучивается и умирает от тяжких припадков или же сам налагает на себя руки.[6] У шорцев таких упрямых людей духи загрызают, душат или избивают прутьями. Так отец и старший брат шамана из рода Кобый в Спрах не узнали «пришедших» к ним духов, не согласились камлать и потому умерли. В очень редких случаях таких подступающих к человеку духов может отогнать очень сильный шаман, и то лишь в том случае, если эти духи не его рода.

У якутов человека, не соглашающегося камлать, один из духов берет за живот и бросает «в воду болезней», которая будто бы представляет глубокую яму, окруженную со всех сторон горами, не имеющими вершин. В «воде болезней» брошенный испытывает всевозможные мучения. Духи вынимают его время от времени и вновь уговаривают. Если он все же упрямо не соглашается, то они съедают его или же искалечивают на всю

1 Лечение больных, изгнание злых духов среди оседлого населения Туркестана. Бюлл. Ср.-аз. гос. унив., № 10, 1925, стр. 145.

2 Троицкая, op. cit., стр. 146.

3 Попов, ркп., op. cit.

4 Предварительный отчет по экспедициям Ф. Кона. Изв. Вост.-сиб отд. РГО, т. XXXIV, стр. 24; Потанин, op. cit., стр. 289.

5 Яковлев, op. cit., стр. 113.

6 М. М. Природа и население Алтая. Томск. Епарх. Вед., 1890, № 18; Вербицкий, op. cit., стр. 63; Анохин, op. cit., стр. 114.

жизнь.[1] У кыргызов джинны наказывают людей, не принявших шаманского служения, смертью. Оба брата баксы Сюименбая, отказавшиеся от призыва джиннов, поплатились жизнью. Старшего нашли удавленным позади зимовки; второй брат ехал однажды на пегом иноходце и вдруг закричал: «джинны». Лошадь понесла его и он разбил голову о попавшийся на пути колодец.[2]

Избавиться от полученного шаманского дара, равно как и лишить злого шамана его силы можно только в исключительно редких случаях. Любопытно, что большей частью избавление от шаманского дара у турецких племен, как и у большинства других народов, считается возможным лишь при участии женщины. Так у алтайцев шамана, который причиняет зло, бросают на землю, связывают и заставляют женщину перешагнуть через его голову, чтобы лишить его таким образом шаманских способностей.[3] У якутов нужно подойти к трупу умершей женщины близкого родственника во время омовения ее и незаметно дотронуться до ее ребер пальцами.[4] У них же желающий перестать быть шаманом должен просить снять с себя *ämäät* — шаманский знак, изображающий человека.[5] Но это не всегда удается; причем, как мы уже говорили, духи за такой поступок жестоко наказывают шамана. Известны случаи, когда духи по истечении известного времени покидают шамана. Случаи передачи шаманского дара другому лицу при жизни шамана отмечены Аравийским у шорцев.[6] У желтых уйгуров отказ от служения еще проще; так, шаман Сапышкан, дожив до 60 лет, бросил свое занятие, чтобы быть погребенным через сожжение[7] (более почетная форма погребения).

Несмотря на только что перечисленные факты, согласно подавляющему большинству сообщений, отказ от шаманского служения после его принятия совершенно невозможен. Когда алтайский шаман отказывается и перестает камлать, то духи мучают его, жуют его руки, ноги.[8] Шорские шаманы, переставшие камлать, время от времени болеют. Духи давят их, ударяют. Стареющий шорский шаман, когда начинает терять силы, может отвести часть своих духов обратно на горы, реки, т. е. распустить их. Там эти духи будут продолжать жить до его смерти, после чего соединятся

1 Попов, op. cit., ркп.

2 Алекторов, op. cit., стр. 32.

3 Сообщено студ. ЛГУ Л. П. Потаповым.

4 А. Попов, op. cit.

5 Э. К. Пекарский. Словарь якутского языка. СПб., 1907, вып. 1, стр. 251.

6 Op. cit., стр. 136.

7 С. Е. Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров. Жив. Стар., 1912, т. XXI, стр. 61.

8 Анохин, op. cit., стр. 89. «Если окрещусь», говорит алтайский шаман, «духи задавят меня»; Потанин, op. cit., стр. 76, IV.

с другими его духами. Но от всех духов отказаться он не может. У минусинских турков шаман Тиников хотел бросить свое ремесло, потому что стал уже стариком, но духи не давали ему покоя, все заставляя камлать. В противном случае духи обещали задушить его.[1] У сагайцев, на р. Аскысе, шаман, чтобы избавиться от своего служения, продал покойному исследователю Майнагашеву костюм и шапку. Но, продав их, начал часто и сильно болеть и принужден был снова камлать. Сейчас он камлает без костюма, так как сшить его стоит крайне дорого. У якутов шамана, который снял с себя *ämäät*, чтобы больше не камлать, духи ослепили. Тех шаманов, вещи которых сжигали, духи все-таки принуждали камлать, да вдобавок наказывали еще и за сожжение вещей.[2] У шаманов, отказывающихся камлать, духи пожирали ноги и принуждали продолжать служение.[3] Само камлание, несмотря на необычайную затрату сил и энергии, которыми оно сопровождается, рассматривается шаманом, как облегчение. Якутский шаман говорит: «Если долго не камлаю, то болею».[4] Шорские шаманы говорят, что после камлания им становится легче. И на вопрос, устал ли он (во время камлания), шаман Алексей ответил: «Зачем устать, когда не камлаю — тяжело, хворать начинаю».[5] В настоящее время шаманы, переставшие камлать из-за налога, которым их обложили, как священнослужителей, периодически болеют, лежат неделями и в конце концов начинают потихоньку камлать у себя в юрте.

Дух, избравший шамана, дает ему духов-помощников, которые остаются с ним связанными до конца его дней. Они являются на его призыв, охраняют его от враждебных духов и от духов-помощников враждебных ему шаманов. Зато за малейшие проступки шамана (напр., зато, что шаман не шьет себе новую одежду, не делает нового бубна,[6] выпускает из рук колотушку во время камлания, перепутывает слова призываний и т. д.) жестоко его наказывают. От духов зависит сила и значение шамана. Без них шаман ничто; даже больше того, без их защиты и помощи он предоставлен всецело власти враждебных духов. Эти враждебные духи, которых он побеждал с помощью своих духов, изгоняя их из больных, или отнимая похищенные ими души больных и т. д., мстят ему.

Духи, рассердившись на недостойного шамана, или получив повеление от его главного духа-покровителя, не только допускают враждебных духов убить его, но и сами иногда его убивают. Вот почему часто смерть ша-

1 Суховской, op. cit., стр. 148.
2 Серошевский, op. cit., стр. 624
3 Виташевский, op. cit., стр. 24.
4 Серошевский, op. cit., стр. 624.
5 Из улуса Усть Мрас-су.
6 Анохин, op. cit., стр. 33, 122.

мана, помимо общей причины смерти: вселения злого духа или похищения души злым духом, — приписывается убийству, совершенному духами враждебных шаманов, тогда когда собственные духи шамана не смогли или не захотели его уберечь.[1]

Наряду с основной формой получения шаманского дара, а именно пассивной, связанной с особым предрасположением человека,[2] и обусловленной наследственностью,[3] могут быть отмечены в шаманстве турецких племен некоторые следы активной формы, а именно следы искательства шаманского дара, стремления научиться шаманскому служению. Так Щукин указывает на существование у сибирских турок, помимо шаманов по призванию, еще «шаманов по пауке».[4] Несмотря на то, что шаманы рассматривают

[1] Анохин, стр. 25—26; Катанов. Образцы, IX, стр. 282; Н. Припузов. Сведения для изучения шаманства у якутов. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, т. IV, 1885, стр. 65. О шамане в Анжуле Чапан'е Шулбаеве шорцы рассказывают: незадолго перед смертью он ездил камлать на р. Тöö. Там ночью он как будто бы чего-то испугался, соскочил и хотел бежать, но упал на порог и ударился о него. Приехав домой, снова камлал. Ночью встал, но как только поднялся со скамейки, тут же умер. Все уверены, что его застрелил шаман с р. Тöö (у каждого шамана есть дух-стрелок — *тöс аткачы*, который охраняет его и стреляет во враждебных духов и шаманов). Обычно смерть шамана наступает сразу во время обычного разговора, или в дороге. Он падает вдруг и умирает мгновенно. Часто шаманы умирают во время сна или во время камлания. Но бывают случаи, когда камы долго мучаются перед смертью. Шорцы рассказывают, что у кама в улусе Сыркаш (р. Томь) во время предсмертной агонии так закатывались глаза, что после смерти их невозможно было закрыть. У якутов духи чужого шамана поедают шамана (Ксенофонтов, op. cit., стр. 32). По воззрению старинных якутов, шаман никогда не умирает своей смертью, а всегда погибает в борьбе с другими шаманами (Ксенофонтов, op. cit., стр. 38).

[2] У якутов — см. Кон. Физиологические и биологические данные о якутах, стр. 30; Приклонский, op. cit., стр. 95. У шорцев — Аравийский, op. cit, стр. 138: «все они (шаманы) носители истерических припадков». У шолганов-лебединцев: — Путешествие Андрианова в Кузнецкий край. Изв. РГО, 1881, т. XVII, стр. 45: «шаманы в большинстве случаев люди больные, сходящие с ума, одержимые падучей болезнью». У алтайцев—Radloff, op. cit., стр. 17: «шаманы подвержены эпилептическим припадкам»; Вербицкий, op. cit., стр. 63: М. М. Природа и население Алтая. Томск. Епарх. Вестн., 1890, № 18. У минусинских турок и сойотов — Яковлев, op. cit., стр. 113—114: «шаманы отличались крайней нервностью вплоть до непроизвольных подергиваний личных мускулов и легко дающейся способности приводить себя в исступление»; Катанов. Среди тюркских племен, стр. 16; Н. Орфеев. Шаманство у инородцев минусинского округа. Енис. Епарх. Вести. 1886, стр. 9; Грум-Гржимайло. Сев.-зап. Монголия и Урянхайский край, т. III, стр. 64; П. Е. Островских. Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли. Изв. РГО, 1898, т. XXXIV, стр. 428. У киргизов см. А—ов, op. cit., стр. 36.

[3] У алтайцев если в роду был шаман, то кровь непременно отродится в потомках. «Камская страсть наследственная, как дворянская порода, как белая кость. Камское звание передается не по обычному, а по физическому наследству». Потанин, op. cit., стр. 57; Radloff, op. cit., стр. 18, 16; Анохин, op. cit., стр. 23; Попов. Алтай. Томск. Губ. Вед., 1858, № 40. У киргизов баксылык (профессия баксы) переходит по наследству в ряде поколений, см. А—ов, op. cit., № 3; Поярков. Из области киргизских верований. Эти. Обозр., № 36, 1894, т. I, стр. 90. У сойот и минусинских турок—Яковлев, op. cit., стр. 112—113. У якутов—Н. Припузов. Сведения для изучения шаманства у якутов в якутском округе. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, т. IV, № 3, стр. 64: «Не наследственные шаманы у всех этих племен были редки». У карагасов — Н. Катанов. Поездка к карагасам, стр. 17 и т. д.

[4] Н. Щукин. Шаманство у народов сев. Азии. Библ. для Чтения. 1843, т. 91, стр. 23.

свои знания, лишь как инструкции, получаемые ими от духов, являющихся им во время болезни, в видениях и снах, — все же большая часть шаманов параллельно этому невидимому обучению у духов, в той или иной степени, обучается у старых шаманов.[1] Так якутский шаман, получив приказание духов, поучался втечение 30 ночей у старого шамана.[2] У кыргызов и казаков приемам вызывать джиннов надо учиться независимо от обучения духами.[3] Особенно в прежнее время, пишет Алекторов о кыргызах, многие совершенно здоровые, т. е. не предрасположенные к шаманству, старались сделаться баксы. Тем не менее эти старания часто оказывались тщетными ввиду суровости подготовки, соединенной с приучением организма к перенесению физических страданий, необходимых для этой цели. Способом добиться служения в подобных случаях являлось обучение у старого шамана, причем ученик оплачивал свое учение.[4] Путем обучения шаман передавал своему сыну шаманское звание и у желтых уйгуров.[5] Шаман обучает учеников у оседлых узбеков восточного Туркестана.[6] Случай покупки шаманского дара отмечен у чулымских турок (Мелецких).[7] Вообще надо сказать, что первоначально шаманом становился только тот, кто от природы обладал психо-физиологическим предрасположением, повышенной нервозностью и истеричностью. Позже этот дар стал передаваться по наследству; впоследствии, когда шаманство стало превращаться в профессию, шаманскому искусству стали обучаться.

Принудительное принятие шаманского дара — пассивная форма избранничества, прекрасно формулировано Л. Я. Штернбергом в его последней работе: «Не по воле человека стать шаманом. Дар шамана приобретается не по желанию последнего, обычно наоборот, против его желания и высокий этот дар принимается, как тяжкое бремя, которое человек приемлет, как неизбежное, покоряясь ему с тяжелым сердцем обреченного».[8]

Момент настойчивого призыва шамана к служению помимо его воли

[1] Суховской, op. cit., стр. 147; Яковлев, op. cit., стр. 113; Потанин, op. cit., т. IV, стр. 57; Аравийский, op. cit., стр. 137; Томск. Епарх. Вед., 1890, стр. 18—19; Трощанский, op. cit., стр. 148.

[2] Встреча с шаманом. Енис. Епарх. Вед., 1884.

[3] Кастанье, op. cit., стр. 19; W. Radloff. Das Schamanenthum, S. 65.

[4] А—ов. Баксы и дуане. Киргизская Степная Газета, 1894, № 36.

[5] С. Е. Малов. Остатки шаманства у желтых уйгуров, стр. 61.

[6] Малов. Шаманство у сартов, стр. 5.

[7] По сообщению студ. ЛГУ Н. Кускова, шаман Никита Тимофеев из сел. Рубеж заплатил за шаманский дар 2 соболя, 3 выдры, 25 белок и два года работал, помогая в охоте и в рыбалке. Передача проданных духов происходила в лесу. Продавец — шаман во время камлания — бросал свой *тăм* (ударную трещотку, заменяющую бубен). Падение *тăм*'а, кверху кольцами означало разрешение духов продать дар. Покупка духов отмечена также у самоедских и остяцких шаманов (Третьяков. Туруханск. край, его природа и жители. СПб., 1871, Зап. РГО по общ. геогр., 1869, т. II, стр. 225).

[8] Л. Я. Штернберг. Избранничество в религии. Этнография, кн. III. Москва, 1927.

и исканий, который обнаруживается различными путями от внутреннего голоса вплоть до видимых явлений, и сопровождается обычно тяжелыми страданиями, отмечен В. Г. Богоразом в шаманстве народов Северо-восточной Азии.[1]

Но насильственное призвание шамана имеет место не только у всех почти народов Сибири. Оно встречается также у многих народов других частей света. Так напр., об алеутах Вениаминов пишет: «Шаманы алеутские говорили, что не они накликали к себе духов, но духи сами вербовали себе своих служителей. Когда им было около 15 лет, то дьяволы начинали их испытывать мечтами и привидениями. Не видя конца страшилищам и привидениям, принуждены были просить помощи и пощады у того, кто над ними действовал, т. е. принимали служение».[2] Среди Bilquila избранный духами человек заболевает и во время болезни получает обучение от этих духов.[3] У индейцев tierra del fuego шаман принимает свое служение в результате зова.[4] Это призвание принимает форму сновидения, во время которого устанавливаются дружественные отношения между избранным и духом. У североамериканского племени Maidu все дети шаманов должны быть шаманами, иначе духи убьют их.[5] У огнеземельцев, по сообщению W. Koppers'a, видения проходят без каких-либо исканий. Ясновидец становится больным и только после этого подвергается необходимому обучению.[6] У туземцев Виктории духи умерших предков ищут того, кого они хотят сделать medecin-man, и обучают его.[7]

Наряду с изложенной формой получения шаманского дара, а именно — пассивной, насильственной, мы встречаем еще и другую форму — активную, когда сам человек ищет шаманского дара, сам добивается избрания. Эта последняя форма представлена, главным образом, в шаманстве североамериканских народов. В. Г. Богораз и Л. Я. Штернберг подчеркивали в своих работах различие между способами получения шаманского дара

[1] В. Г Богораз. К психологии шаманства у народов Сев.-вост. Азии. Этногр. Обозр., кн. XXXV, 1910, стр. 12—13; ср. Н. Харузин. О нойдах у северных и древних лопарей. Этногр. Обозр., № 1, 1889, стр. 49; В. И. Анучин. Шаманство у енисейских остяков. Сб. МАЭ, 1914, т. II, вып. II, стр. 24; Широкогоров. Опыт исследования шаманства у тунгусов. Ученые зап. Ист.-филол. инст. Владивосток, т. I, 1919, стр. 34; W. Jochelson. The koryak. Memoir of the American Museum of Natural History, v. VI, p. I, 1905, p. 47; G. Sandchejew. Weltanschauung und Schamanismuus der Alaren Burjaten. Anthropos, 1928, Bd. XXIII, S. 977—978 и др..

[2] Творения Иннокентия, митроп. Московского, 1888, кн. III, стр. 356.

[3] J. Maddoh. The medecin-man. A Sociological study of the character and evolution of shamanism. New York, 1923, p. 27.

[4] L. S. Kirkland. The Indians of the tierra del fuego. N. York, 1928, p. 172.

[5] J. A. Macculloh. Shamanism. Encyclopaedia of religion and ethics, ed. by Hastings. New York, 1910, v. XI, p. 444.

[6] W. Koppers. Unter Feuerland Indianern. Stuttgart, 1924, S. 171.

[7] J. Maddoh, op. cit., p. 27.

у сибирских и американских народов.[1] Гольденвейзер был также склонен усматривать в этом различии получения шаманского дара существенную разницу между американским и сибирским шаманством.[2]

Действительно, в то время, как среди сибирских племен родители ребенка, у которого в роду был шаман и у которого с детства проявляются признаки шаманского предрасположения, обычно всеми силами стараются отвлечь ребенка от шаманства, запрещают ему в играх подражать камланию шамана, его пению, ударам в бубен и не пускают на камлание,[3] американец племени Lenape, имеющий несколько сыновей, отправляет их в лес, ставит им палатку и заставляет их поститься до тех пор, пока духи не сжалятся над ними и не пошлют им сверхестественного дара. Пост продолжается до 12 дней. Каждое утро, перед восходом солнца мальчикам дают рвотное лекарство, а после рвоты по маленькому кусочку еды.[4] Каждый начинающий шаман североамериканских племен настойчиво ищет своего духа-покровителя (guardian spirit). Так у тлинкитов для получения *jек'*ов будущий шаман уединяется на одну-две недели, а иногда и на месяц и более, в лесные горы, где соблюдает строгое половое воздержание и пост, питается только корнями замайника *(Panax Norridum* из сем. *Araliacea)*. Время его пребывания там зависит от того, когда к нему явятся духи, и когда главный из них (очевидно дух-покровитель шамана) пришлет ему выдру.[5] Основными условиями получения шаманского дара, как и духов-покровителей, в американском шаманстве — служит уединение, внутреннее и внешнее очищение, пост, прием слабительных средств, потение, умывание, натирание тела душистыми снадобьями и половое воздержание.[6] «Каждый может стать medecin-man», пишет Штейнен про бразильские племена, «но это очень трудно. Нужно очень много учиться». В подготовительный период, продолжающийся несколько месяцев, medecin-man не должен употреблять соли, не должен есть мяса, рыбы, фруктов. Он не должен спать. Все это время он должен беспрестанно ударять себя кулаками по голове, царапать до

[1] В. Богораз. К вопросу о графическом методе анализа элементов этнографии и этногеографии. Этнография. Москва, 1928, кн. V, стр. 9; Л. Я. Штернберг. Избранничество в религии. Этнография, 1927, кн. III, стр. 55.

[2] Goldenweiser. Early civilization. London, 1921, p. 216.

[3] Только в крайне редких случаях родители не противятся проявляющимся в ребенке склонностям к камланию.

[4] M. K. Harrington. Religion and ceremonies of the Lenape. Indian notes monographs. Museum of the American Indian, 1921, p. 64.

[5] С. А. Ратнер-Штернберг. Музейные материалы по тлинкитскому шаманству. Сб. МАЭ, т. VI, 1927, стр. 32—33; Творения Инокентия, митр. Московского, стр. 596—597.

[6] K. F. Benedict. The vision in plain culture. American Anthropologist, v. XXIV, № 1, 1922, p. 2, 7; P. Radin. The Winnebago tribe. Thirty seventh annual report Bureau of American Ethnography, 1915, p. 196, 275, 277; K. Dixon. Some aspects of the American shaman. The journal of American Folk-lore, 1908, v. XXI, p. 4; J. Maddoh, op. cit., p. 46—50.

крови грудь и руки и часто купаться.[1] Особенно поражают своей жестокостью самоистязания у североамериканских племен дакота и кроу.[2] Но и в американском шаманстве, наряду с ярко выраженной активностью в получении шаманского дара, отмечаются отдельные случаи пассивной формы избранничества, особенно характерной для сибирского шаманства. Так, несмотря «на бешеное рвение (frantic zeal)[3] в искании видений и духов-хранителей, несмотря на то, что даже при получении наследственных шаманских духов, считается необходимым их приручить и усмирить»,[4] в некоторых случаях духи обходят ищущих их и призывают к служению тех, которые их избегают. Так про колошей Вениаминов пишет: «иной, как бы ни старался получить себе духов, не может видеть ни одного, а напротив того случается, что иной, хотя бы совсем не желал быть шаманом, но духи навязываются ему сами. Один из призываемых к шаманству всячески отказывался, всеми силами хотел избавиться от *jек*'ов, он входил к женщинам, имеющим обыкновенное им [menstrua], но и оттуда духи вытаскивали его и в конце концов заставили стать знаменитым и сильным шаманом».[5] «Видения у североамериканских племен, пишет Benedict, помимо получения их путем голода, жажды, слабительных средств и самоистязаний, приходят и неожиданно, против воли и желания, и рассматриваются, как нечто противное воле человека, как некое предрасположение».[6] Сосуществование этих двух форм избранничества отмечено у целого ряда и других племен. Так напр., у южноамериканских племен Гвианы шаманский дар, с одной стороны, мыслится, как наследственный и принудительный, с другой стороны — в тех семьях, где нет сыновей, выбирают мальчика, по преимуществу эпилептика, подвергают его посту, бодрствованию в лесу, дают пить напиток из табака и учат чревовещанию.[7] У даяков видения обыкновенно ищутся посвящаемым, хотя они могут притти и совершенно неожиданно, против их воли.[8]

Следы искательства шаманского дара встречаются, как мы это видели выше, (правда, редко и в очень слабой форме) и у некоторых сибирских

[1] K. von den Steinen. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Berlin, 1894, p. 343, Zauberei und Medizin-männer.

[2] Benedict, op. cit., p. 8; W. J. Hoffman. The Menomini Indians. Report of the Bureau of Ethnology, 1896, p. 66.

[3] Goldenweiser, op. cit., p. 216.

[4] K. Dixon, op. cit., p. 5.

[5] Вениаминов, т. III, стр. 596.

[6] K. F. Benedict. The concept of the guardian spirit in North America. Memoirs of the American Anthropological Association, 1923, № 26.

[7] Macculloh, op. cit., p. 444.

[8] H. Ling Roth. Natives of Sarawan and British North Borneo. London, 1896, p. 185; E. M. Loeb. Shaman and Seer. American Anthropologist, v. 91, 1929, p. 64.

племен. Трудно пока с уверенностью сказать, который из этих двух способов получения шаманского дара, пассивный или активный, древнее и примитивнее. Л. Я. Штернберг, напр., склонен был считать форму пассивного избранничества более ранней. В своей последней работе «Избранничество в религии», он пишет: «Так более ранняя форма избранничества, когда человек помимо своей воли становится избранником, продолжает существовать наряду с новой формой избранничества активного, когда человек сам добивается избранничества».[1] Очень возможно, что активный способ стал появляться тогда, когда уж определенно начала чувствоваться в первобытном обществе выгода от шаманского служения, когда шаманство стало превращаться в профессию, в источник дохода.

Призыв к шаманскому служению, знаменующий начало общения духа со своим избранником, мыслится обыкновенно как вселение на более или менее продолжительное время того или другого духа в своего избранника и как отделение на время души избранного, чтобы получить воспитание у духов. Отсюда в дальнейшем и весь сеанс камлания рассматривается, как периодическое, в начале непроизвольное, а затем искусственное вселение духа в тело шамана и как уход и странствования его души.

Одержимость духами, вселение духов, массовые заболевания широко известны у якутов и их соседей.[2] Но быть овладеваемым духами еще недостаточно: нужно уметь установить с ними определенные взаимоотношения. Только тот из одержимых, который сумеет овладеть этими духами и искусно управлять ими в дальнейшем, становится шаманом. Шаманский призыв, как начало постоянного взаимоотношения с духом, как основа шаманства вообще, поразительно однообразен и устойчив даже в деталях в то время, как внешняя обрядовая сторона шаманства, развившаяся в процессе времени по мере усложнения шаманского ритуала, сравнительно неустойчива и многообразна.

[1] Этнография, 1927, кн. II, стр. 55.

[2] В. Виташевский. Из области психоанализа. Этногр. Обозр., 1911, № 1—2, стр. 186: «Нервные заболевания якутов имеют поразительные черты сходства с шаманской болезнью». Паллас, op. cit., т. III, ч. I, стр. 564: «У кашинских девок (качинцы) появляется род бешенства, как появятся месячные, и продолжается несколько лет. Они кричат, становятся неприличным образом, хотят убиться и т. д. Самые припадки продолжаются несколько часов, и приходят без всякого порядку. В промежутки они порядочны и разумны». У гольдов нервные заболевания начинаются среди многих членов рода. Но среди заболевших духи выбирают одного и делают его шаманом (Широкогоров, op. cit., стр. 14). Массовое стремление вступить в общение с духами и пробовать камлать, особенно отмечается у чукоч (W. Bogoras. The chukchee religion. Jesup North Pacific Expedition, v. VII, p. 96). Искание духов покровителей (guardian spirits), у американцев носит массовый и обыденный характер. (Benedict, op. cit., p. 5; P. Radin, op. cit., p. 277; W. Hoffman. The midewiwin or grand medecine society of the Ojibway. Seventh annual report of the Bureau of Ethnology, 1885—1886, p. 163). В соискании шаманского дара отличие заключается лишь в количестве и в силе духов, получаемых шаманом (K. Dixon, op. cit., p. 12).

Одержимость, вселение духа выражаются в сумасшествии избранного, сопровождаемом обычно яркими сновидениями и галлюцинациями. В этот период происходит подготовка избранного к служению, его полное перерождение, физическое и духовное, очищение его для принятия духа. Вот почему духи так тщательно и жестоко подготовляют своего избранника. Момент вскрывания и переваривания тела шамана, пересмотр мускулов и костей, отмеченный у турецких племен, имеет параллели не только в сибирском шаманстве, как напр., у бурят и тунгусов,[1] но он известен у самых различных народов, далеко за пределами Сибири. Так в центральной Австралии, во время подготовительного периода духи убивают medecin-man, вскрывают его тело, вынимают внутренние органы и дают ему взамен новые.[2] Там же у племени Banbinga духи вскрывают избранного ими человека и заменяют его внутренности своими собственными. Только после этого избранный становится medecin-man.[3] По воззрениям даяков, при посвящении духи вскрывают голову посвящаемого, вынимают мозг, моют его, чтобы дать посвящаемому силу проникать в тайны злых духов.[4] Параллельно физическому перерождению шамана мыслится и его психическое перерождение, известное в сибирском шаманстве, как воспитание души шамана у духов, чаще всего на специально предназначенном для каждого шамана дереве. Такое путешествие будущего шамана или души шамана на небо к духам известно у очень многих племен.[5] Таким образом, подготовительный период шамана, момент получения шаманского дара, независимо от того, будет ли это пассивное или активное избранничество, рассматривается как переходный момент в жизни шамана. Человек, до этого момента совершенно обычный, становится отличным от всех окружающих, получает особые силы. Эта полная перемена, по мнению примитивных племен, может произойти лишь в том случае, если совершенно изменятся физическая сущность человека и его психическая природа. Отсюда возникает представление об истязании шамана духами, его физическом обновлении и воспитании его души — психическом перерождении, широко распространенное у многих народов на всем земном шаре.

---

[1] Ксенофонтов, op. cit., стр. 53 и 55. Духи разрубают шамана, раздирают мясо пьют кровь и пересчитывают кости; Шашков. Шаманство в Сибири. Зап. РГО, 1864, стр. 63.

[2] Spencer a. Gillen. The Native tribes of Central Australia, 1899, p. 523.

[3] Spencer a. Gillen. The Northern tribes of Central Australia, 1904, p. 487.

[4] Ling Roth. Natives of Serawau, v. I, p. 280.

[5] Spencer a. Gillen, op. cit., p. 487: «Затем они (духи) взяли его (medicin-man'a) на небо»; Bousset. Himmelreise der Seele. Archiv für Religionswissenschaft, Bd. IV, S. 35.

ЛИТЕРАТУРА

А. Н. Баксы, Семейн. Илл. Листок, 1860, № 99—100, стр. 386—89.

А. Р. Очерки томского Алтая. Древняя и Новая Россия, 1876, № 9, стр. 77.

Адрианов, А. В. Путешествие в Кузнецкий край. Изв. РГО, 1881, т. XVII, стр. 46.

—— Путешествие на Алтай и за Саяны в 1881 г. Зап. РГО по Отд. геогр. 1881, т. XI, стр. 230, 271.

—— Шаманская мистерия. Этногр. Обозр., 1909, стр. 138.

Александров, М. О. О религиозном мировоззрении минусинских инородцев. Енис. Епарх. Вед., 1888, стр. 156.

Алекторов, А. Е. Бакса (из мира киргизских суеверий). Изв. Общ. арх. ист. и этногр. при Каз. унив., 1900, т XVI, вып. 1, стр. 31.

—— Болезни киргизов и средства врачевания их. Оренб. Лист., 1891, № 2—4.

—— Киргизы. Оренб. Листок, 1886, № 20.

Алтайская церковная миссия. 1865, стр. 41—43.

Альджанов, О. Баксы и дуане. Кирг. Степн. Газ., 1894, № 36.

Анохин, А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Сб. МАЭ, 1924, т. IV, вып. 2, стр. 30, 140, 124, 33, 121, 144, 134, 29, 25.

—— Шаманизм у телеутов. Сиб. Жизнь, 1913, № 253.

Аравийский, А. Н. Шория и шорцы. Тр. Томск. краев. музея, 1927, вып. 1, стр. 136, 137.

Бакса (рассказы из жизни киргизов). Лит. прил. к особ. приб к Акмол. Обл. Вед., 1889, № 41.

Банзаров, Д. Черная вера или шаманство у монголов. СПб., стр. 35.

Бекимов, М. Н. Этнографические материалы. Средняя Азия. Ташкент, 1910, кн. II, стр. 65.

Белявский, Ф. Распределение населения Западной Сибири по территориям, его этнографический состав, быт и культура. Россия, сбори. под ред. В. П. Семенова-Тянь-Шанского. СПб., 1907, т. XVI, стр. 279.

Беседа с камом. Из записок миссионера Постникова. Правосл. Благ., 1897, № 29, стр. 356.

Богораз, В. Г. К психологии шаманства у народов Северовосточной Азии. Этногр. Обозр., 1910, № 1—2, стр. 17—18.

Броневский. Записки генерала-майора Броневского о киргиз-кайсаках Средней Орды. Отеч. Зап., 1830, ч. 43, стр. 219—26.

Будагов, Л. Сравнительный татарско-русский словарь. СПб., 1869, т. I, стр. 234, т. II., стр. 25.

Вавилов, И. Во мраке невежества. Тург. Газ., 1896, № 73.

Валиханов, Ч. Ч. Сочинения. Зап. Омск. отд. РГО по Отд. этногр., т. XXIX, 1904, стр. 273 и стр. 13, 278.

Vambery, H. Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen. Lpz., 1885, S. 84.

Васильев, В. Н. Шаманский костюм и бубен у якутов. Сб. МАЭ, 1910, т. VIII, стр. 6—7.

Венюков, М. И. Путешествие по окраинам российской Азии и записки о них. СПб., 1868, стр. 168.

Вербицкий, В. В. Словарь алтайского и аладагского нар.чия. Казань, 1887, стр. 123.

—— Алтайцы. Томск, 1870, стр. 63—64, 101.

—— Происхождение шаманства. Томск. Губ. Вед., 1865, № 17—18.

—— Заметки кочевого алтайца. Вестн. РГО, 1858, ч. XXIV, отд. II, стр. 95.

—— Краткие сведения об алтайской миссии. Томск. Епарх. Вед., 1886, № 22.

Виташевский, Н. А. Верования первобытного человека. Книжка за книжкой, кн. 205, стр. 38—40, 50—58.

—— Из области первобытного психоневроза. Этногр. Обозр., 1911, № 1—2, стр. 182, 208, 198—199.

—— Материалы для изучения шаманства у якутов. Зап. Вост.-сиб. отд. РГО, т. II, вып. 2, стр. 42.

—— Из наблюдений над якутскими шаманскими действиями. Сб. МАЭ, 1918, т. V, вып. 5, стр. 165.

Врангель. Путешествие по северным берегам Сибири и Ледовитому морю в 1820—24 гг. СПб., 1841, ч. I, стр. 188.

Встреча с шаманом. Листки из записной книжки, веденной при архипастырском обозрении инородческих приходов Ачинского и Минусинского округов. Енис. Епарх. Вед., 1884, стр. 176.

Gennep, A. De l'emploi du mot chamanisme. Revue de l'histoire des religions, 1903, v. 47, p. 52.

Георги, П. Р. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, забав, вероисповеданий и других достопамятностей. СПб., 1777, ч. III, стр. 109—130, ч. II, стр. 187, 138—177.

Gmelin. Reise durch Sibirien. 1774, Bd. I, S. 279, 283, 289.

Горохов, Н. Юрюнг-Уолан. Якутская сказка. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, 1884, № 5, стр. 54—57.

Грумм-Гржимайло, Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Лгр., 1926, т. III, вып. 1, стр. 134—140.

Даулбаев, Б. Д. Рассказы из жизни киргиз Николаевского уезда Тургайской области с 1830—1880 гг. Зап. Оренб. отд. РГО, т. IV, стр. 105.

Диваев, А. А. Баксы. Этногр. Обозр., 1907, стр. 123.

—— Из области киргизских верований. Баксы, как лекарь и колдун (этнографический очерк). Изв. Общ. арх., ист. и эти. Каз. унив., 1899, XV, вып. 3, стр. 307.

Досумбеков, Б. Тадибы и баксы. Кирг. Степн. Газ., 1894, № 16.

Е—вич. Шаманство у киргиз. Турк. Вед., 1913, № 28.

—— Киргизские болезни и способы их лечения. Турк. Вед., 1902, № 80 и 1903, № 43.

Евсенин, И. О религиозных верованиях карагасов. Безбожник, 1929, № 2, стр. 8—9.

—— Карагасы. Красноярск, 1919, стр. 14—15.

Жильцов, А. Баксы. Тург. Газ., 1895, № 7, стр. 9.

—— Баксы. Правосл. Благ., 1895, № 5.

—— Во мраке невежества. Тург. Газ., 1896, № 71, стр. 5—6 и № 79, стр. 2

Залесский, Н. К этнографии и антропологии карагасов. Труды Антроп. Общ. 1898, III, стр. 34—77.

Золотницкий, Н. И. Корневой чувашско-русский словарь. Казань, 1875, стр. 163.

Ивановский. Очерки Алтая. Томск. Губ. Вед., 1874, № 9.

Из киргизских поверий. Закасп. Обозр., 1905, № 262.

Ильминский, Н. И. Материалы для изучения киргизских наречий. Изв. Вост. отд. Арх. общ., т. IV, 1860, стр. 87.

Ионов, В. М. К вопросу об изучении дохристианских верований якутов. Сборн. МАЭ, 1913, XVI, стр. 160, 162.

—— Орел по воззрению якутов. Сборн. МАЭ, 1913, XVI, стр. 8.

Ирэсов. Борьба с шаманством в Минусинском крае. Сибирь, 1913, № 25.

К. Остатки шаманства среди сартов. Турк. Вед., 1902, № 50.

Калачев, А. Несколько слов о поэзии телегетов. Жив. Стар., 1896, вып. 3—4, стр. 491.

Каншин, Т. Из записок мрасского миссионера. Правосл. Благ., 1893, № 3, стр. 315.

Каратанов, И. и Попов, Н. Качинские татары Минусинского округа. Изв. РГО, 1884, т. XX, вып. 6, стр. 628.

Каррутерс, Д. Неведомая Монголия, т. I. Урянхайский край. СПб., 1914, стр. 266.

Карутц, Р. Среди киргизов и туркменов на Мангышлаке. СПб., s. a., стр. 127.

Кастанье, И. Из области киргизских верований. Вестн. Оренб. учебн. окр., 1913, № 3, стр. 75, № 4, стр. 133 и № 5, стр. 161; 1912, № 3, стр. 88, № 6, стр. 205—209.

Castren, A. Reiseberichte und Briefe, 1845—1849. St.-Pet., 1856, S. 315.

—— Магазин землеведения и путешествия. Сб. Фролова, т. IV, ч. II, 1845—1849, стр. 387.

Катанов, Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен, изд. Радловым, т. IX, стр. 165, 282, 149—151, 7, 16.

—— Отчет о поездке в Минусинский округ Енисейской губ. Казань, 1897, стр 97.

—— Среди тюркских племен. Изв. РГО, т. XXIX, 1893, вып. VI, стр. 521 — урянхайцы, 523 — карагасы.

—— Н. Ф. Поездка к карагасам в 1890. СПб., 1891, стр. 17.

Киргизские кудесники. Сев. Звезда, 1877, стр. 398, № 23.

Киргизы. Турк. Вед., 1872, № 1, стр. 3.
Киргиз-кайсаки Большой, Средней и Малой орды. Сиб. Вестн., ч. X, стр. 285—90.
Кларк, П. Вилюйский округ. Зап. Сиб. отд. РГО, 1864, кн. 7, стр. 139.
К — ц, Д. Из поездки в Качинскую степь. Вост. Обозр., 1886, № 47.
Клеменц, Д. Минусинская Швейцария и боги пустыни. Вост. Обозр., 1884, № 5.
Комаров, Н. Очерки верований инородцев, среди которых действуют наши миссии. Правосл. Благ. Москва, 1893, № 1, кн. 1, стр. 19, 21.
Кон, Ф. Предварительный отчет по экспедиции Кона. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, т. XXXIV, 1903, № 1, стр. 24.
—— Исследование Кона в земле урянхов. Русск. Антроп. Журн., 1902, IV, стр. 119.
—— Физиологические и биологические данные о якутах (антропологический очерк). Минусинск, 1899. Былое и настоящее сибирских инородцев. Мат. для изуч., вып. I, стр. 80.
Корнилов, П. Как становятся шаманами. Из якутских поверий. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, XXXIX, 1908, стр. 82.
Костров, Н. Очерки юридического быта якутов. Зап. РГО по Отд. этногр., т. VIII, отд. II, 1878, стр. 292.
—— Шаман. Илл. Газ., 1872, т. 29, № 3.
—— Шаман. Томск. Губ. Вед., № 38 и 35.
—— Карагасы. Илл. Газ., 1871, т. XXIX, № 43—44, стр. 698.
Краснокутский, А. Саянский хребет и Минусинский округ. Живоп. Россия, т. XII, 1895, стр. 32.
Kraus, Fr. Das Schamanenthum der Jakuten. Mitt d. Anthr. Ges. in Wien, 1888, Bd. XVII, S. 169—170, 175—176.
Крестов. Лечение падучей у киргиз. Сибирь, 1877, № 8, стр. 6.
Кривошапкин, М. Шаманство с физиологической точки зрения. Светоч, 1861, № 8, стр. 1—26.
Ксенофонтов, Г. В. Легенды о шаманах. Изд. якутск. секции Вост.-сиб. отд. РГО, Иркутск, 1928, стр. 1—77.
Кузнецова-Ярилова, А. А. Два рассказа о шаманах. Зап. РГО, т. XXXIV, 1909, стр. 141—144.
Кулаковский, А. Е. Материалы для изучения верования якутов. Зап. Якутск. краев. геогр. общ., кн. 1, 1923, стр. 65.
Кустанаев, Х. Этнографические очерки киргиз Перовского и Казалинского уездов Ташкент, 1894, гл. IV, стр. 41.
Lankenau, H. Die Schamanen und das Schamanenwesen. Globus, XXII, 1872, S. 278—279.
Laufer, B. Origin of the word shaman. American Anthropologist, 1917, v. 19, pp. 367, 369.
Левшин, А. И. Описание киргиз-кайсацких орд и степей. СПб., 1832, стр. 65.
Леваневский, М. И. Очерки киргизских степей Эмбенского уезда. Землеведение, 1895, 2—3.
—— Очерки киргизских степей. Тург. Илл. Газ., 1896, № 40.
Ledebour. Reise durch das Altai Gebirge und die Soongerische Kirgisen Steppe im Jahre 1826. Berl., 1829, II, S. 49, 168, 131.
Лесепс. Путешествие по Камчатке и по южной стороне Сибири. М. 1801, ч. II, стр. 135.
Лосьев, И. А. Медицина в киргизской степи. Моск. Медиц. Газ., 1874, № 28, стр. 863.
Львов, Г. О шаманах. Моск. Гор. Листок, 1847, № 38, стр. 154.
Маак, Р. Вилюйский округ Якутской области, ч. III. СПб., 1887, стр. 117, 180.
Майнагашев, С. Представление о загробном мире у турецких племен Минусинского края. Жив. Стар., 1915, стр. 289.
—— С. Отчет о поездке к турецким племенам Минусинского и Ачинского уу. Енисейской губ. летом 1914, стр. 124—125.
—— Отчет о поездке к турецким племенам долины р. Абакана летом 1913, стр. 112. Изв. Русск. ком. для изуч. Средн. и Вост. Азии, сер. II, № 3, 1914.
Macculloh. Shamanism. Encyclopaedia of religion and ethics, ed. by Hastings. New York, 1910, v. XI, p. 442.
Малов, С. Е. Несколько слов о шаманстве у турецких населений Кузнецкого уезда Томской губ. Жив. Стар., 1909, вып. I—III.
—— Шаманство у сартов Восточного Туркестана. Сборн. МАЭ, т. V, вып 1, стр. 4, 1918.
—— Остатки шаманства у желтых уйгуров. Жив. Стар., 1912, т. XXI, стр. 61, 63, 64.

Малов, С. Е. Отчет о втором путешествии к уйгурам. Изв. Русск. ком., сер. II, № 3, 1914, стр. 86.
М. М. Природа и население Алтая. Томск. Епарх. Вед., 1890, № 18.
Мелетий еп. Якутский. О шаманстве. Правосл. Благ., 1894, № 10.
Мирониев. Демонологические рассказы киргизов. Зап. РГО по Отд. этногр., 1888, № X, вып. 2 и 3, стр. 46.
Михайловский, В. М. Шаманство. Изв. Общ. люб. естеств., антроп. и этногр. Москва, 1892, кн. XXV, стр. 53, 73, 77, 79, 83, 97, 115.
N. N. Шаманы-лекари в Восточной Кашгарии. Русский Туркестан, 1899, № 62.
Небольсин. Киргизские врачи и чародеи. Письма Небольсина. Журн. для чтения воен. воен. уч. зав. 1851, т. 91, № 363, стр. 343—346.
Невольник Во мраке невежества. Тург. Газ., 1896, № 77, стр. 3.
Никифоров, А. Отчет о поездке в Якутскую область летом 1911. Изв. Русск. ком. по изуч., Средн. и Вост. Азии, 1914, II, серия № 3, стр. 155, 156.
Nioradze, G. Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern. Stuttgart, 1925, S. 56—57.
Новолинеец, А. Чары шамана в киргизском ауле. Оренб. Губ. Вед., 1848, № 25.
Овчинников, М. Из материалов по этнографии якутов. Этногр. Обозр., 1897, № 3, стр. 182.
—— Оюн уга. Якутское предание. Сиб. Архив, 1912, № 5, стр. 407.
Ойунский. Вопросы борьбы с шаманизмом. Прил. к газ. Автон. Якутия, № 295, 1929, «Черное и белое шаманство».
Ольденбург, С. Ф. Краткие заметки о перi-хон'ах и дуа-хон'ах в кучаре. Сборн. МАЭ, 1918, т. V, вып. I, стр. 17.
Описание якутов, их происхождение, население страны Ленской. Северный Архив, 1882, ч. III, стр. 273.
Орфеев, Н. Шаманство у инородцев Минусинского округа. Енис. Епарх. Вед., 1886, стр. 9.
Островских, П. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края. Жив. Стар., 1896, вып. II—IV, стр. 341—344.
—— Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли. Изв. РГО, 1898, т. XXXIV, стр. 429.
—— Оленные тувинцы. Сев. Азия, 1927, № 5—6, стр. 3—4.
Отчет Красноярск. Епарх. ком. Прав. мнсс. общ. за 1901 г. Енис. Епарх. Вед.. 1902. № 7, стр. 207—213.
Отчет о поездке С. Рыбакова к киргизам. Жив. Стар., 1897, вып. II, стр. 205.
О происхождении, вере и обрядах якутов. Любитель Словесности, 1806, ч. I, стр. 126—127.
П-в. Как лечат баксы. Кирг. Степн. Газ., 1896, № 20.
Паллас, П. С. Путешествия по разным провинциям Российского государства. СПб., 1770, ч. I, стр. 575, ч. III, стр. 561.
Пантусов, Н. Н. Материалы по изучению наречий таранчей Илийского округа. Казань, 1901, вып. 5. Предисловие Катанова о бакшы у таранчей.
—— Тарачинские бакши. Изв. Турк. отд. РГО, 1907, вып. VI, стр. 37.
Певцов, М. В. Труды Тибетской экспедиции. СПб. 1895, т. I, стр 175—77.
Пекарский, Э. К. Словарь якутского языка. СПб., 1907, т. I, стр. 251.
Петри, Э. Ю. Антропология. СПб., 1890, т. I, гл. XXIII.
Peschel, O. Völkerkunde. Lpz., 1885, S. 276.
Поверья, легенды и пословицы. Изв. Красн. подотд. Вост.-сиб. отд. РГО, т. I, вып. III, стр. 53.
Подгорбунский, И. А. Шаманы и их мистерии. Вост. Обозр., 1892, № 42, № 47 и № 49.
Попов, А. О. О верованиях якутов Якутской области. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, 1886, т. XVII, № 1—2, стр. 134.
Попов, А. А. Записки по верованиям и обрядам якутов Вилюйского округа. Рукоп., ч. III.
Попов, Л. Сведения об языческих верованиях и обычаях якутов. Якутск. Епарх. Вед., 1893, № 22, стр. 350—51.
Попов, П. Инородческие улусы по берегу р. Чулыма. Листки из записной книжки, веденной при архипастырском обозрении инородческих приходов Ачинского и Минусинского округов. Енис. Епарх. Вед., 1884, стр. 196 и несколько слов об инородцах Кызыльской степной думы, стр. 253.

Попов, Я. Алтай. Томск. Губ. Вед., 1853, № 4.
Потанин, Г. Н. Очерки Северозап. Монголии. СПб., 1881, т. IV, стр. 76, 57; т. II, стр. 81.
—— Инородцы Алтая. Живоп. Россия, 1884, т. XI, черт. XII, стр. 97.
—— Из альбома художника Г. И. Гуркина. Тр. Томск. общ. изуч. Сибири, т. III, вып. II, 1915, стр. 99—101.
—— Этногр. сборы. А. Анохина, ibid., стр. 101—108.
—— В юрте последнего киргизского царевича. Русск. Богатство, 1896, № 8.
Потанина, А. В. Из странствований по Урянхайской земле, из путешествий по Восточной Сибири, Монголии, Тибету и Китаю. Москва, 1895, стр. 53.
Поярков, Ф. Из области киргизских верований. Этногр. Обозр., 1894, стр. 90.
Преловский, П. Нижнеудинские карагасы. Зап. Ирк. стат. ком., вып. IV, 1868—1869, стр. 12—15.
Приклонский, В. А. О шаманстве у якутов. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, 1886, т. XVI, № 1—2, стр. 94—96.
—— Три года в Якутской области. Жив. Стар., 1891, вып. III, стр. 51.
Принузов, Н. П. Сведения для изучения шаманства у якутов якутского округа. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, 1885, т. IV, № 3—4, стр. 59, 64, 65.
Радлов, В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1904, т. II, стр. 476.
—— Aus Sibirien. Lpz., 1884, v. II, S. 16—17.
—— Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme. S.-Petersburg, 1866, Bd. I, S. 238—242; S.-Petersburg, 1870, III Bd., S. 60.
—— Мифология и миросозерцание жителей Алтая. Вост. Обозр., 1882, № 8.
Риттер, К. Землеведение Азии. СПб., 1877, т. VI, стр. 574.
Родевич, В. Очерки Урянхайского края. Изд. Упр. внутр. водн. и шосс. дор. СПб., 1910, вып. XXIV, стр. 18.
—— Урянхайский край и его обитатели. Изв. РГО, 1912, VIII, вып. 1—5, стр. 158—159.
Рыбаков, С. Баксы. Оренб. Лист., 1897, № 24, стр. 3.
Рычков, Н. Дневные записки путешествий в киргиз-кайсацкие степи. 1771, стр. 69.
Самойлович, А. Н. Краткий отчет о поездке в Ташкент и Бухару и в Хивинское ханство в 1908 г. Изв. Русск. ком. для изуч. Средн. и Вост. Азии, № 9, стр. 27 (также Этногр. Обозр., 1909, вып. 4, стр. 172).
—— Туркменские заговоры. Жив. Стар., 1912, вып. 1, ч. XXI, стр. 117—118 (прим.).
Самоквасов, Д. Я. Сб. обычного права сибирских инородцев. Варшава, 1876, стр. 1, 6, 21.
Сарычев, Г. Путешествие по сев.-вост. Сибири. СПб., 1802, ч. I, стр. 29.
Сведения о языческих верованиях и обычаях прежних якутов. Прав. Благ., 1895, т. I, кн. II, № 8, стр. 396—397; Сев. Арх., 1882, ч. III, стр. 273.
С—кий, В. Как и во что веруют якуты. Сиб. Сборн., прил. к Вост. Обозр., 1809.
Свен-Гедин. В сердце Азии. СПб., 1899, т. I, стр. 356.
Серошевский, В. Якуты. СПб., 1896, стр. 638, 625, 624, 631.
—— Du chamanisme d'après les croyances des yakoutes. Revue de l'histoire des religions, 1902, v. 42, p. 309—312.
Соболев, И. Русский Алтай. Землеведение, 1896, III—IV, стр. 84.
Соловьев, Ф. Остатки язычества у якутов. Сборн. газ. Сибирь. СПб., 1876, т. I, стр. 409—410, 414.
Спасский. Народы кочующие в верховьях р. Енисея. Сиб. Вестн., 1818, ч. II, стр. 7—8.
Степанов. Енисейская губерния. СПб., 1821, т. II, стр. 59.
Стефанович, Я. В. На шаманстве. Землеведение, 1897, стр. 29.
Суховской, К. О шаманстве в Минусинском округе. Изв. Общ. арх., ист. и этногр. при Каз. унив., 1901, т. XVII, вып. 2—3, стр. 148.
Shirokogoroff, N. What is shamanism? China Journal of Scienc a. Arts, v. II, № 3—4, p. 18.
—— Sramana-Sraman etymology of the word shaman. Journal of the North China Branch of the RAS, v. LX, 1924, p. 118.
Schott. Das Wort Schamane. Erman's Archiv für wissensch. Kunde von Russland, 1865, Bd. XXIII, S. 15.
Tchihatcheff, A. Voyage scientifique dans l'Altai oriental et des parties adjacentes de la frontière de Chine. Paris, 1845, ch. III, p. 45; ch. VI, p. 141; ch. VIII, p. 174.

Т—в, К. Знахари-киргизы. Тург. Газ., 1903, № 17.
Телеуты или белые калмыки. Сиб. Вестн., 1898, ч. 16, стр. 11 (284).
Троицкая, А. Л. Лечение больных изгнанием злых духов (кучурук) среди оседлого населения Туркестана. Бюлл. Среднеаз. гос. унив., 1925, № 10, стр. 145.
Тронов, В. Д. Материалы по антропологии и этнографии киргиз. Зап. РГО по отд. этногр., т. XVII, вып. II. СПб., 1891, стр. 62.
Трощанский, Ф. Эволюция черной веры у якутов. Казань, отд. отт. из Уч. зап. Каз. унив., 1903, стр. 111—119.
Харузин, Н. Этнография IV. Верования. СПб., 1905, стр. 40—404, 437, 441.
Харузина, В. Этнография I. Верования малокультурных народов. Москва, 1909, стр. 453—456.
Hilden, K. Om Shamanismen i Altai speciellt bland-lebed-tataren Terra. Helsingfors, 1916, S. 131—132.
Holmberg, U. Mythology of all Races. Boston, 1924, v. IV, p. 497—500.
Czaplicka, M. Aboriginal Siberia. Oxford, 1914, p. 182—185, 195.
—— The turks. Encycl. of Relig. a. Ethics, v. XII, p. 482.
—— The turk in his history and the present day. Oxford, 1910, p. 31.
Шаманы. Кругозор, 1878, № 3, стр. 31.
Шапошников. Проделки киргизских бакс. Тург. Газ., 1896, № 84.
Шашков. Шаманство в Сибири. Зап. РГО, 1864, № 2, стр. 63; Сиб. Вестн., 1865, № 59—61.
Швецов, С. П. Горный Алтай и его население. Барнаул, 1900, т. I, стр. 83—87.
Швецова, М. Алтайские калмыки. Зап. Зап.-сиб. отд. РГО, 1898, XXIII, стр. 14.
Шерр, Н. Б. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. Алт. Сборн., 1903, т. V, Барнаул. изд. Алт. подотд. Зап.-сиб. отд. РГО, стр. 112.
Шкловский, И. В. Очерки природы и населения крайнего северо-востока Сибири, Землев., 1894, кн. III, стр. 57.
Шл—р, К. У карагасов. Вост. Обозр., 1888, № 49, стр. 11.
Штернберг, Л. Я. Избранничество в религии. Этнография, 1927, № 1, стр. 20—25, 14—16.
Штубендорф, Ю. О карагасах. Вестн. РГО, 1854, т. XII, стр. 237—38.
Шумилов, В. О шаманстве алайских киргиз. Турк. Вед., 1913, № 31.
Щетинкин, Д. О способах лечения у киргизов. Тург. Газ., 1895, № 45.
Щукин, Н. Шаманство у народов Северной Азии. Библ. для Чтения, 1848, т. 92, стр. 23.
—— Поездка в Якутск. СПб., 1844, стр. 277.
Щюц, Б. Шаманство. СПб. Вед., 1841, № 16—18.
Успенский, В. и Беляев, В. Туркменская музыка. М. 1928, гл. VIII, стр. 39, 40, 164. (Объяснение слова «бакши» проф. А. Н. Самойловича).
Ядринцев, Н. М. Об алтайских и черневых татарах. Изв. РГО, 1881, т. XVII, стр. 247—248.
—— Отчет о поездке в 1880 г. в горный Алтай к Телецкому озеру и к вершине реки Катуни. Зап. Зап.-сиб. отд. РГО, 1882, кн. IV, стр. 39.
Яковлев, Е. К. Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах (поверья, легенды, пословицы). Изв. Красн. подотд. Вост.-сиб. отд. РГО, 1902, т. I, вып. 3, стр. 53.
—— Этнографическое обозрение инородческого населения долины р. Енисея. Минусинск, 1900, стр. 112—115.
Яроцкий, С. Народная киргизская медицина. Газ. Друг Здоровья, 1835, № 10—11, стр. 73—83.
Ястребов. Киргизский шаман. Москвитянин, 1851, кн. II, 8, стр. 305.
Ястребов, М. Из киргизских поверий. Закасп. Обозр., 1905, № 262.
—— Врачебная помощь. Кирг. Степн. Газ., 1895, № 36.
—— Бакса. Оренб. Лист., 1889, № 25.
Ястремский, С. В. Остатки старинных верований у якутов. Изв. Вост.-сиб. отд. РГО, т. XXVII, 1897, стр. 262.

Религиозные представления индейцев гуарани бассейна р. Верхней Параны (Парагвай и Бразилия)[1]

И. Д. Стрельниковъ

Гуарани играли значительную роль в истории Южной Америки. Племена гуарани занимали громадную территорию от р. Ла Платы до Антильских о-вов и Панамы и от берегов Атлантического океана до Андов, а в некоторых пунктах — до Тихого океана. Более половины континента заселено племенами индейцев, говорящих на языках гуарани, что указывает на пространства, на которых жили либо гуарани, либо племена, находившиеся под их сильным влиянием. Кроме языка, также земледелие, религия, общественная организация были сходны у очень большого числа племен. Местности, которые были заняты гуарани ко времени прихода европейцев в Южную Америку, (конец XV и начало XVI в.), указаны на прилагаемой карте (фиг. 1). Захват Южной Америки европейцами повел к вытеснению и уничтожению индейцев. Современное распространение гуарани видно на прилагаемой карте (фиг. 2).

[1] Настоящая статья составлена на основании сведений, собранных автором во время пребывания его вместе с Н. П. Танасийчуком среди индейцев гуарани, Парагвая по Mondaíh, притоку Alto Paraná (март — июнь, 1915 г.), а также по наблюдениям моего покойного товарища по экспедиции Г. Г. Манизера «крещенных» гуарани в штате Сан-Паулу в Бразилии, в том же 1915 г. Настоящая статья является второй моей статьей о гуарани. Первая статья «Les kaá-íhwuá du Paraguay» представляет доклад XXII Международному конгрессу американистов в Риме и напечатана в «Atti del XXII Congresso Internazionale degli Americanisti» Roma, 1926, она посвящена изложению наблюдений, преимущественно, материальной культуры каанва. Сведения, собранные нами, очень неполны. Я решаюсь опубликовать их ввиду того, что в литературе по этому вопросу имеются лишь отдельные указания. Пользуюсь случаем выразить свою благодарность проф. В. Г. Богоразу за советы и указания литературы. Этнографические наблюдения и сбор коллекций производились нами по поручению акад. В. В. Радлова и Л. Я. Штернберга. Коллекции, собранные нами (Н. П. Танасийчуком и И. Д. Стрельниковым) среди гуарани Парагвая, а также коллекции, собранные Г. Г. Манизером среди борун (ботокудов) и гуарани штата São Paulo, хранятся в Музее антропологии и этнографии Академии Наук СССР.

В настоящее время известно 90 племен индейцев, говорящих на языке гуарани и его различных диалектах.[1] Влияние гуарани было настолько велико, что и поселившиеся в Южной Америке европейцы восприняли язык гуарани. Он стал в Южной Америке lingoa geral — «общим языком».

В настоящее время около полутора миллионов цивилизованных жителей Южной Америки говорят на богатом и гармоничном языке гуарани.

Многие миллионы американцев несут в своих жилах кровь гуарани. Так, например, население Парагвая есть смесь пришельцев испанцев с индейцами гуарани и говорит на двух языках. Это — редкий пример двуязычной нации. Не только население лесов, но и министры говорят одинаково хорошо по-испански и по-индейски — на языке гуарани.

Большая группа племен индейцев — карибы, обитающие в Центральной Америке, в северных частях Южной Америки и на Антильских о-вах, повидимому также принадлежат к группе гуарани или находились под сильным влиянием гуарани Еще D'Orbigny пробовал доказывать путем сравнения языков, что гуарани достигали в своих миграциях до устья р. Ориноко и до Антильских о-вов и отмечал тождественность в языке, физических признаках и нравах гуарани Бразилии и карибов Антильских о-вов.[2]

M. S. Bertoni,[3] живущий в Парагвае более 40 лет среди гуарани и являющийся наилучшим знатоком языка и культуры гуарани, подверг изучению распространение языка гуарани по Южной Америке и его влияние на язык других племен.[4] В результате он пришел к заключению, что «языки Антильских о-вов (племен eyeri-eîhirí, kari-nâ, kalinâ или kalinágo) и о. Гаити (taíno, macorí, ciguayo) содержат 42% слов гуарани или построенных из элементов гуарани, образуя в языке taíno большинство слов языка гуарани

[1] О соотношении различных групп гуарани и о распространении их цивилизации см. M. S. Bertoni. La civilización guarani. Parte 1: Etnologia. Origen, extensión y cultura de la raza karaí-guarani y protohistoria de los guaranies. Puerto Bertoni. Paraguay, 1922.

[2] D'Orbigny. L'Homme américain. Paris, 1839. II, 321.

[3] Профессор М. Бертони — патриарх парагвайских лесов. Швейцарский ботаник, в молодости друг Э. Реклю, П. Кропоткина. В Швейцарии М. Бертони познакомился с В. Засулич; восхищенный ее геройским поступком, выстрелом в Петербургского генерал-губернатора, дал своей дочери имя «Вера Засулич». Под влиянием анархо-коммунистических идей в 1886 г. переселился в девственные леса Парагвая для основания жизни на новых началах. В настоящее время обширная семья Бертони образует своеобразную научно-хозяйственную коммуну. В тропическом лесу на берегах Параны, в Puerto Bertoni среди поселений индейцев, созданы в течение 40 лет исследований ботанический, зоологический и этнографический музеи, опытные плантации, метеорологическая станция. В небольшой своей типографии силами семьи печатаются научные сочинения и издается журнал научных работ этой коммуны. Н. П. Танасийчук и я в течение многих недель были гостями Бертони; этому замечательному человеку мы многим обязаны в ознакомлении с жизнью тропического леса.

[4] M. S. Bertoni. Influencia de la lengua guarani en Sud-America y Antillas. Anales Científicos Paraguayos. Série II, № 1, 1916. Asunción.

до 60—65%; последний можно рассматривать, как диалект гуарани,[1] тем более, что, при исключении из языка taíno влияния других языков соседних племен, в чистом языке taíno будет до 90% слов гуарани».

Сравнение языков карибских племен karinâ, kalina или galivi, galibi, caraibe (различных авторов), с чистым гуарани южных племен дало следующие результаты:

	% слов гуарани
1. Общие слова	32
2. Названия животных, видов, не водящихся на юге	73
3. Названия животных, общих для севера и юга	85
4. Названия растений, существующих также и на юге	66
5. Названия растений, не растущих на юге	76

Три четверти географических названий на территории Венецуэлы, где обитают карибы, представляют слова гуарани или очень близки к этому языку.[2]

Самое название caraïbe есть несколько видоизмененное европейцами слово karaí — на языке гуарани оно обозначает 'человек, señor, господин' и прилагается ко многим племенам гуарани.

Географическое распространение, сходство языка дает M. S. Bertoni основание утверждать,[3] что обе группы племен представляют одну расу karaí-guarani, когда-то занимавшую бо́льшую часть пространств Южной Америки, бассейны рр. Параны, Парагвая, Амазонки, Ориноко и Антильских о-вов.

Восточный Парагвай и бассейн р. Alto Paraná на территории Парагвая и Бразилии населен различными группами индейцев гуарани; эти группы, разделенные исторически и политически друг от друга, разбросанные в виде островов по территории Парагвая, штатов São Paulo, Santa Catarina, Parana, Rio Grande do Sul в Бразилии, говорят на одном языке или на диалектах его. Эта область между 20 и 29 параллелью и между р. Парагвай и 48 меридианом, по данным старых писателей, была одною из наиболее густо населенных в Южной Америке. Считают, что только в провинции Guaihrá было до 2 миллионов жителей. Здесь, на этой территории существовало около 150 лет знаменитое коммунистическое христианское государство индейцев, организованное иезуитами. Эти же страны испытали ужасающие нашествия, так называемых, мамелюков,[4] угонявших десятки тысяч индейцев в рабство.

[1] M. S. Bertoni Analogias linguisticas caraibes — guaranies y la lengua guarani en Antillas, Venezuela, Colombia y Centro-America. Puerto Bertoni. Paraguay. 1921, p. 41.

[2] M. S. Bertoni. Analogias, p. 27, 32.

[3] La civilización guarani, p. 303.

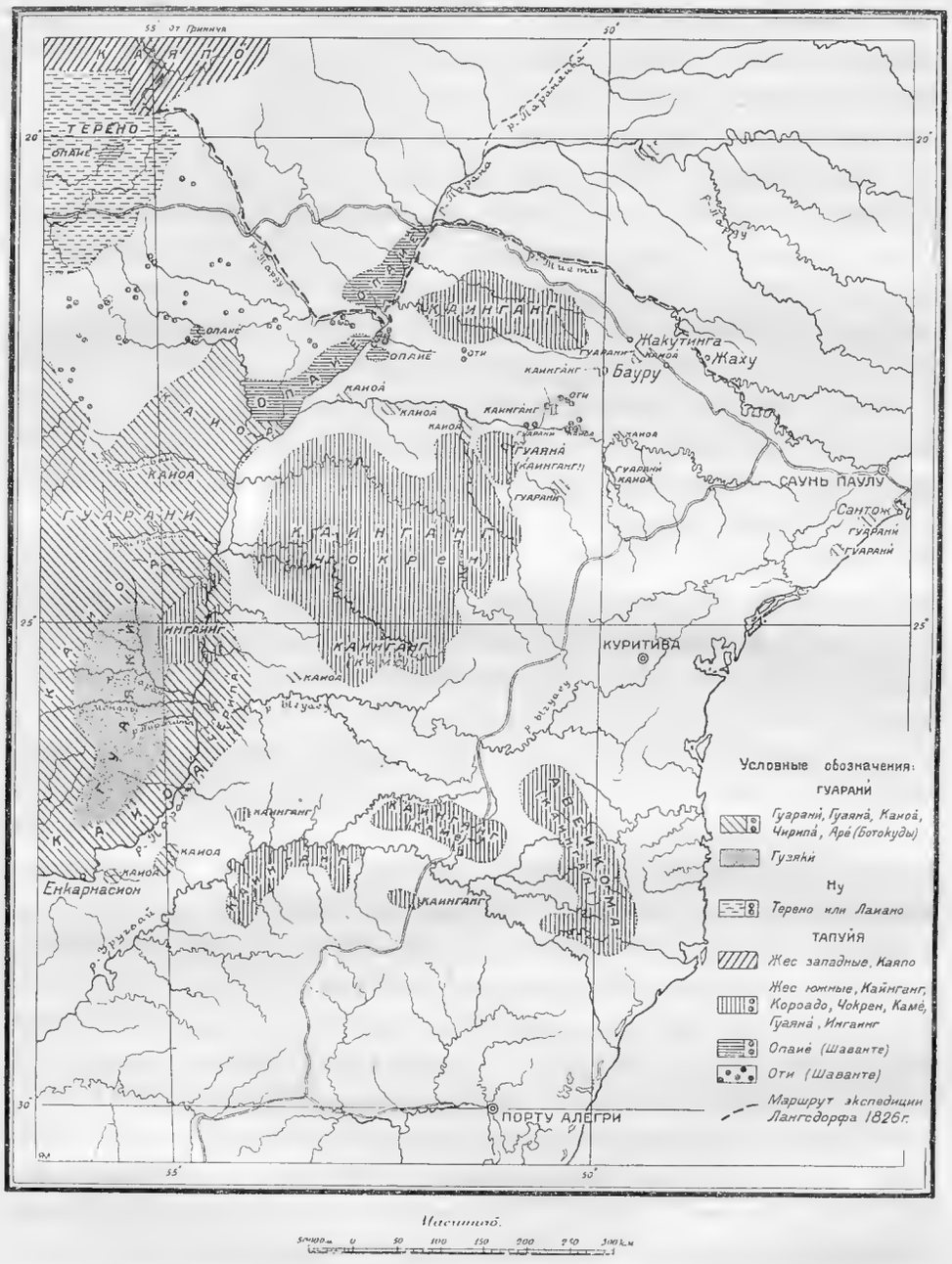
[4] Мамелюками в Южной Америке называли воинственное население штата São Paulo и соседних штатов. Оно произошло от браков европейцев с женщинами индианками.

Нашествие белых, вторжение индейцев других групп, как кайнганги,[1] разъединило гуарани и привело к тому, что на карте, в особенности к востоку от Параны, группы гуарани попадаются лишь в отдельных пунктах.

Фиг. 1. Карта распространения тупи-гуарани в эпоху Колумба (по Metreaux).

Среди них имеются остатки христианизированных иезуитами гуарани; некоторые группы забыли христианство почти совсем; имеются лишь незначи-

[1] Кайнганги заняли плато между 26 и 27 параллелью — область араукарий (*Araucaria brasiliensis*).



Фиг. 2. Этнографическая карта Южной Бразилии и Западного Парагвая (по H. Jhering).

тельные отражения в мифологии. Другие и в настоящее время сохранили или вновь приобрели черты христианского культа. Последние группы гуарани были посещены моим товарищем Г. Г. Манизером.

Природа этого района настолько богата, обильна жизнью, мощными лесами, великими водопадами Ihguasú, Guaihrá и другими меньшими, что

знаменитый ботаник Bonpland[1] назвал эту область «Садом Южной Америки». Это одна из наиболее прекрасных стран в мире. К востоку, от Alto Paraná до Кампо São Paulo бесконечный девственный, вечнозеленый лес покрывает около полмиллиона квадратных километров.

Эти величественные и чудесные леса являлись колыбелью индейцев гуарани, остатки которых, сохранив независимость, находят прибежище в глубине лесов. Эта среда производила свой особенный отпечаток на своеобразную цивилизацию, которая была в расцвете своего развития, когда она была разрушена. Величественная река Парана, протекающая на всем протяжении этих лесов, со своими великими водопадами Guaïhrá и Ihguasú на притоке того же наименования возвышала красоту тропического ландшафта до одной из наиболее прекрасных картин природы в мире. Но и эта река однако не представила препятствий для завоевателей, уничтоживших коренных обитателей страны.

Гуарани этой большой области разбиты на ряд групп племен, известных под различными наименованиями.

Так в бразильской части рассматриваемой области рассеяны aré, неправильно причисляемые к так называемым ботокудам, kualachî, guaihraé (cayguá, cayuá, kaioa и др.), tayaopeguá (tayaoba), mbihá, pîhtadyovái или notobotocudos (говорят на языке гуарани, много сходных черт с guayaki), tapé.

Область Парагвая между р. Alto Paraná, и водораздельной линией бассейна рр. Параны и Парагвая получила от индейцев выразительное название Caá-guazú, что значит 'великий лес'. Этот тропический, всегда влажный, очень густой и трудно проницаемый лес, покрывает 97% области. Естественные условия внутри страны спасали индейцев от охотников за рабами; они благоприятствовали также сохранению старого этнического типа гуарани, как avá-mbihá и таких примитивных индейцев, как guayaki. В этой же области Caá-guazú нашли убежище и другие группы гуарани после разрушения иезуитских миссий. Но то, что не смогли сделать мамелюки, то сделали эпидемии, завезенные европейцами, особенно оспа. M. S. Bertoni, поселившийся в этой области на берегах р. Alto Paraná в 1886 г., на основании различных данных, оценивал независимое индейское население Caá-guazú в 50.000 чел. В настоящее время осталось лишь около одной трети этого числа.

[1] A. Bonpland (1773—1858) один из крупнейших исследователей Южной Америки. Вместе с его товарищем А. Гумбольдтом они исследовали в 1799—1804 гг. северную часть Южной Америки. После A. Bonpland поселился в пределах Парагвая, будучи задержан в пределах республики диктатором Francia, опростился, отрекся от культуры и прожил здесь с 1816 г. около 46 лет; здесь он и умер.

В указанной области живут племена гуарани avá-chiripá или chiripá, avá-mbihá (mbihá, mbaévera-guá, mbaé-verá, kaagwihpóra, teîhi, tihpihyá или baticola, называемые также kaa-îhwuá или caingua).

Avá mbihá — так называют себя индейцы сами, что́ значит 'народ гуарани' (avá 'люди', так называют себя все гуарани). Название mbaé-vera происходит от названия их главного селения — «столицы». Kaagwihporá 'жители леса', так тоже называют себя индейцы.

Область обитания индейцев mbihá-mbihasá простиралась от центрального Парагвая (цепь Ihvihtihrusú) до Атлантического океана. От берегов Санта Катарина индейцы прошли мимо водопадов Ihguasú, пересекли р. Парану и поднялись по долине р. Monday до границы индейцев karihó и оттуда к главному центру этого племени, около современного Асунсиона.

Область avá mbihá занимает большое пространство и в настоящее время: — в Парагвае большую часть бассейна р. Параны от лесов к западу от города Encarnación и высот водораздела; в Бразилии — часть области к югу от водопадов Guaïhrá до реки и водопадов Ihguasú и часть области к востоку от великой реки. В северной области обитания этого племени, по словам Бертони, находится его столица Mbaé-verá или Mbaé-vera-guasú, о местонахождении которой по религиозным мотивам индейцы отказываются давать какие-либо указания. В этой «столице» живет верховный начальник, ему помогает совет старейшин. Женщины допускаются к исполнению всех обязанностей. Бертони сообщает, что он видел женщин касиков. В последнее время верховным начальником конфедерации племени была женщина. Доступ в таинственную столицу абсолютно запрещен всем белым, также и гуарани других племен.

Материальная культура avá-mbiha описана в моей статье.[1] Я путешествовал и жил среди гуарани по долине р. Monday. Первые поселения индейцев встречаются в 40—50 *км* от берегов р. Alto Paraná, от которых их окончательно оттеснили белые.

Космогонические представления гуарани

Имеется прежде всего Manhú, «Невидимый» (Ndayaechâira), который был прежде всего (Tenondé-té), «Великий творец» (Poromonyangara), «отец всех людей» (Ñaandé-rú) и другие существа. Затем следует ряд существ-духов второго порядка. Между ними прежде всего следует назвать Tupá, Anyâ или Anyánga, солнце и др., обожествленные личности, духи-покровители.

[1] I. D. Strelnikov. Les káa-îhwua du Paraguay.

Солнце — отец «богов». Ньяндеджарá (Ñaandeyára) коллективное имя «богов». «Боги» есть всюду, вверху, внизу, где ходят. Неизвестно сколько их, но много. Высшее существо — Тупа (Tupâ). Страна богов — Tupâ-reta. «Боги» не едят днем. Только утром собирают несколько колосьев маиса, толкут его в мелкую муку и делают большую лепешку чипа (chipá). Боги собираются около чипá и едят ее. Как только они съедают чипа, кажется, что между ними, там где была чипá, поднимается дым табака, приятный для них. Поэтому «боги» рекомендовали людям употребление табака, как «лекарство». Табак родом из Южной Америки, и индейцы его употребляли до прихода европейцев. Табак имеет повидимому жертвенное употребление. Индейцы и теперь курят табак (petin) лишь в случаях, требующих применения его целебной силы; из светложелтой глины они делают трубку (petigwí), в которую вставляют недлинный мундштук из бамбуковой трубочки. Высота трубки 7.7 *см*, длина 10.5 *см*, с мундштуком из бамбука 24.5 *см* (№ 2540—56, 57, 58 коллекций Музея антропологии и этнографии Академии Наук, собраны Н. П. Танасийчуком и автором).

Ньяндеджарá наказывают людей, тогда у них не растут посаженные ими растения; злятся, когда один хочет сделать зло другому, одна тапуы другой; они защитники.

Бывший у индейцев касик Porotal в Puerto flores сообщил мне: когда нечего есть, когда охота неудачна, касик просит Тупá, иногда залезает для этого на дерево, чтобы он послал свиней и других животных в их ловушки, для еды, ибо они имеют много детей и сами они дети Тупá, которых надо накормить. Касик просит также Тупá устроить, чтобы бури не ломали деревьев, в которых живут дающие мед дикие пчелы.

Свой гнев Tupâ проявляет также в громе.

Дорога Няндеджара — дорога солнца; по ней не должен ходить темный дух.

Tupâ, Tupan других племен, согласно большинству древних источников (Thevet, Nobrega, Vasconcellos) и некоторым более новым (Nordenskiöld, Nimuendajú), является духом, производящим гром и молнию. Tupâ возведен в верховное существо, отожествляемое с богом, под влиянием миссионеров, которые пытались объяснить индейцам и найти у них слово для обозначения божества, повелителя над всеми силами природы. В представлениях avá-mbihá это изменение роли Tupâ уже довольно значительно по сравнению с древними описаниями первых путешественников XVI в. для других племен группы гуарани.

В этих же представлениях о жизни богов мы находим пояснения происхождения и употребления табака и любимой еды индейцев ava-mbihá чипá, которую они пекут в золе костра.

Различные племена гуарани имеют духов леса, воды, Aña, Agnan, Aignan и др.; эти духи нападают на людей и причиняют им зло. Поэтому индейцы боятся выходить ночью. Чиригуано, выходя только из хижины, зажигают огонь, чтобы держать духов на почтительном расстоянии.[1]

Avá-mbihá думают, что зло между людьми, вражда имеется потому, что существует дух тьмы — Anyâ (Aña, Añanga; Aña-retá 'страна дьявола'). Ньяндеджарá наказывают «дьявола» (испанская передача моего переводчика), пугают его, но никогда не убивают. Миссионеры старались изображать духов Aña в виде «дьявола», что и отразилось на толковании моего переводчика.

Мои сведения об астрономических познаниях каапва очень невелики.

Солнце — отец «богов». Солнце имеет много детей «богов», они находятся за концом мира, где нет больше земли и ветра у моря. Млечный путь для них дорога тапира — mborevi-rapé; mborevi 'тапир', rapé 'дорога'. Большие туманности, хорошо видимые в южном полушарии магеллановы облака, для каапва только паутина — ньяндути (ñandutí). Литературные источники сохранили очень скудные сведения об астральных мифах других племен группы гуарани. Chiriguano называют млечный путь около созвездия Южный Крест yándú-rapé 'дорога страусов-ньанду'; Южный Крест и несколько соседних звезд обозначаются, как yánduinyaka 'голова страуса'.[2] Tupinambá, по сведениям, сообщаемым Thevet в неизданном манускрипте[3] говорят, что солнце и луна обладают властью. Солнце передало луне власть над звездами. Nimuendajú[4] уверен, что он нашел у apapocúva следы культа солнца. Повидимому, культ солнца существовал у древних гуарани. Отсюда и некоторые следы почитания солнца у каапва, tupinamba и apapocúva.

Культурные герои

При сравнении религиозных представлений и названий высших существ и культурных героев некоторых племен гуарани и боруп (ботокуды), бросается в глаза их большое сходство.

Для сравнения я беру сведения о борупах (ботокудах, они же айморес), приведенные моим покойным товарищем по экспедиции в Южную Америку

[1] B. Nino. Etnografia Chiriguana. La Paz, 1912, pp. 133—136.

[2] R. Lehman-Nitsche. La astronomia de los Chiriguanos. Revista del Museo de la Plata. Buenos Aires, 1924, t. XXIII; E. Nordenskiöld. Indianerleben, Lpz. 1912, S. 294.

[3] Thevet, цит. по Metraux. La Religion des Tupinamba. Paris, 1928, p. 50.

[4] C. Nimuendajú. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apapocúva-Guarani. Ztschr. f. Ethnol. Berlin, 1914. Bd. XLVI.

Г. Г. Манизером в его статье о ботокудах.[1] Он пробыл среди ботокудов на Рио Досе, в Бразилии, около 6 месяцев, и ознакомился с языком борун настолько, что мог уже довольно свободно изъясняться.

Наиболее подробное изложение мифов о творцах мира и людей и культурных героях гуарани дано Thevet[2] для tupinamba.

У гуарани главным из божеств-творцов и культурных героев является Monan или Maire-Monan; у tupinamba[3] Maratá,[4] Maire-atá, Maire-Humane;[5] у tembé — Maira или Maira-atá;[6] у parintintin — Maíra.[7]

Бертони переводит слово Моñуá 'верховное существо и творец мира', как «hacedor» 'делатель, творец'. Обозначение Maire, Maí и Mbaí других диалектов у гуарани соответствует señor или dueño, или amo 'хозяин'. Maír Моñуá есть синоним Poró-Моñуangá и Poromoñуangára других племен гуарани и обозначает 'великий дух, творец'.[8]

Индейцы племени tupinamba представляют Maire-Моñan,[8] как существо всемогущее, в совершенстве знающее явления природы, религию и культ. От него и индейцы научились выстригать тонзуру, выдергивать волосы на лице. Maire-Моñan научил индейцев возделывать и есть маниоку, маис и различные фрукты; он же научил индейцев употреблять в пищу мясо зверей. Maire-Pochy — ближайший родственник Моñan — есть, видимо, воплощение солнца и представляет одно из проявлений Моñan. Он превращает различные вещи в животных, птиц, превращает людей в животных в наказание за их злобу. Некоторые метаморфозы Моñan раздражают людей, они охотятся за ним, и в некоторых вариантах убивают его. После чего Моñan воскресает и снова начинает свою деятельность. От Моñan исходят гром, молния и огонь, который употребляют люди.

[1] Г. Г. Манизер. Ботокуды (боруны) по наблюдениям во время пребывания среди них в 1915 г. Ежег. Русск. антропол. общ. при Петрогр. унив. за 1916 г., Пгр. Лингвистические материалы, собранные Г. Г. Манизером у борун, не обработаны до сих пор. Они хранятся в отделе Южной Америки Музея антропологии и этнографии Академии Наук.

[2] A. Thevet. La Cosmographie universelle. Paris, 1575. Извлечение из этой старой и крайне редкой книги, касающееся мифов о культурных героях и братьях близнецах, напечатано в книге Metraux. La Religion des Tupinamba. Paris, 1928, p. 224—239.

[3] Thevet переводит Моñan 'старик', Maire, — как 'преобразователь'; тот же корень в слове muñangára 'творец'.

[4] Yves d'Evreux. Voyage dans le nord du Brésil, fait durant les années 1613 et 1614, p. 230. Leipzig et Paris, 1864.

[5] H. Staden. Warhaftige Historia und beschreibung einer Landtschaft der wilden nacketen grimmigen Menschfresser leuthen in der Newenwelt America gelegen. Part II, C. XVI. Перепечатка факсимиле первого издания «Marpurg uff Fastnacht». Francfurt a. M. 1925.

[6] C. Nimuendaju. Sagen der Tembé-Indianer. Ztschr. Ethnol. Berlin, 1915. Bd. XLVII.

[7] C. Nimuendaju. Os indios Parintintin do rio Madeira. Journal de la Société des Américanistes de Paris. Paris, 1924, t. XVI, pp. 201—278, p. 224.

[8] M. S. Bertoni. La civilización guarani, p. 388.

По представлению боруп, как сообщает Г. Г. Манизер, сверхестественное существо Марэт-Хмакням находится на небе, у него звезды. Он ходит по небу и по воде, но бразильцы его не могут видеть. Детей (Марэт-Хмакням Крук) у него много. Солнце посылается «стариком» (Хмакням — значит 'старик' на языке боруп); вечером солнце входит на небо и проводит там время с Марэт-Хмакням, а перед утром быстро перемещается на восток по горизонту. Когда луны нет на небе, она у Марэт-Хмакням, с ним. Когда он закрывает ее, она неполная. Дождь и грозы посылаются тем же Марэт-Хмакням. Индейцы обращаются к нему за защитой от сил природы, в сильные грозы; они поют «песни для Марэт-Хмакням», думая, что если много петь их, то Хмакням придет и разбросает в лесу много жгутов табаку и металлической посуды для них. В сильные грозы кренаки (группы боруп) много кричат, обращаясь в мрак к Хмакням, просят его не убивать их, стреляют в раздражении стрелами в лес, прикрепляя горящую смолу или воск к их концам, подобно молнии.

Понятие «бог» боруп обозначает словом Tupá. Названия главных культурных героев: Maire Moñan, Maire-ata, Maire-Human, Maíг Moñyá у различных племен гуарани и Maret-Khmakniam у боруп, очевидно, одно и то же. Оттенки в произношении и, особенно, в слуховых восприятиях записывавших и дали некоторые варианты в записи названий. Название «божеств» у гуарани — Tupá, у боруп — то же слово. Moñan-Khmakniam — обозначают в обоих случаях 'старик'.

Основные черты деятельности Maíг Moñyá гуарани и Марэт-Хмакням у боруп, как культурных героев, имеют много черт сходства. Имеющиеся различия находятся в пределах вариации мифов у отдельных племен гуарани. Кроме того, более детального сравнения нельзя провести ввиду неполноты отрывочных записей мифов как у гуарани, так и у боруп.

Сходство в одном из основных элементов религиозных представлений у двух народов, принадлежащих к совсем различным группам племен индейцев Южной Америки, гуарани и жес (ботокуды), не имеющих ничего общего между собой, заставляет пересмотреть вопрос об отношениях боруп к гуарани. На основании сходства религиозных представлений и названий «божеств» Tupá и культурных героев, у меня возникло предположение о том, что боруп, если не принадлежат к группе гуарани, то являются гуаранизированным племенем. Названия племен в Южной Америке настолько перепутаны и настолько случайного происхождения, что в результате этой путаницы бывали нередко недоразумения. Так у бразильцев для боруп, (имя, которое дают себе сами индейцы) существует официальное название ботокуды, их также называют айморес, бугре. Именем ботокуды бразильцы

называют, по словам Г. Г. Манизера,[1] племя, родственное или тождественное кайнгангам в штатах Парана и С.-Катарина. Название ботокуды ошибочно дают также племени гуарани аге́.[2] Ряд других соображений подкрепляют первоначальное предположение. Так, характерным и общеизвестным является у ботокудов продырявление ушных мочек и нижней губы, причем отверстия растягиваются большими кругами (ботока) из древесины ватного дерева bombax или *Chorisia ventricosa*. У индейцев в Pancas, где среди борун Манизер прожил пять месяцев, этот обычай не соблюдается (стр. 102). В коллекциях, привезенных Г. Г. Манизером и хранящихся в Музее антропологии и этнографии, нет ни одного ботока от этой группы. У группы крепак Г. Г. Манизер отметил отсутствие губных ботоков у всех мужчин, даже старого кренака — вождя группы (стр. 125). В тексте у Г. Г. Манизера есть и противоречивые указания: «однако, взрослые и старики, так же, как и часть молодых женщин продолжают носить диски» (стр. 103).[3] В коллекции Г. Г. Манизера есть две ношенных ботоки и несколько новых. Далее Г. Г. Манизер пишет: «когда переводчик Кристино уговаривал Мупи (вождя), вытащить из губ молодежи вставленные им гвоздики (tembeta — по коллекциям), тот отвечал, что это невозможно, так как гвоздики вставлены повелением Марэт-Хмакням».

Из этих слов Г. Г. Манизера видно, что здесь идет речь не о настоящих ботоках, какие носят ботокуды, а о тембета, характерной для всех племен гуарани. Видимо, в данном случае, как и в случае индейцев аге́, толстая и короткая тембета, которую носят эти индейцы, напоминает настоящие ботоки ботокудов. В дневнике Г. Г. Манизера есть указание, что у индейцев одной группы гуарани он видел ботоки.

Элементы земледелия борун, описанные Г. Г. Манизером, также сходны с гуарани: расчищенные площадки для маниоки, бататов, бананов и пр.

Наши предположения о родственности гуарани и борун находят подтверждение в следующем, к сожалению, очень кратком указании P. Rivet: «le vocabulaire formé par l'abbé E. Ignace chez les Borun pourrait nous faire croire que ces Indiens sont des Tupí, alors qu'en réalité ils se rattachent aux Botocudo, par conséquent la famille Zę».[4] Дальнейшие исследования, а также изучение лингвистических материалов, собранных Г. Г. Манизером,

[1] Манизер. Ботокуды, стр. 3.

[2] M. Bertoni. Aperçu éthnographique préliminaire du Paraguay Oriental et Haut Parana. Anales científicos paraguayos. Puerto Bertoni, Paraguay, 1920. Serie II, № 6, p. p. 471.

[3] См. также A. Simoens da Silva. A «tribu dos indios Crenaks» (Botocudos do Rio Doce) Anales do XX Congresso internacional de americanistas, Rio Janeiro, 1924, pp. 61—84.

[4] P. Rivet. Langues américaines, p. 693 (Les Langues du Monde par un groupe de linguistes sous la direction de A. Meillet et Marcel Cohen. Paris, 1924).

должны дать материал для окончательного выяснения вопроса о том, кто такие борун.

Но уже и приведенных данных достаточно, чтобы утверждать, что борун настолько подверглись влиянию высокой и широко распространенной в Южной Америке культуры гуарани, что восприняли их верования и язык.

Мощная культура и язык гуарани, будучи широко распространенными в Южной Америке, оказывали сильное влияние на соприкасавшиеся с ними племена. Многие племена, которые подпали под влияние и власть гуарани, восприняли язык победителей. Это происходило, особенно, с племенами, которые попадали в рабство; но и другие племена, сохранившие известную независимость, воспринимали язык гуарани под влиянием более высокой культуры. Так напр., индейцы chané, принадлежавшие к группе «nu-aruak», будучи покорены индейцами chiriguaná (чистые гуарани, выходцы из области Парагвая, живут в настоящее время в Боливии), восприняли язык, обычаи и мировоззрение победителей настолько, что трудно установить разницу. E. Nordenskiöld описывает их в одной главе, не делая особых различий.[1]

В подобном положении находятся племя tapieté (между рр. Pilcomayo и Parapité), и guayaná (Alto Paraná, — Парагвай), guayakí в Парагвае, bugres в районе Ihguasú. Все эти племена говорят на языке гуарани или же на его диалектах, но принадлежат к другим группам индейцев.

В Бразилии португальцы встретили с одной стороны группу племен гуарани tupinâ, называемые также tupí,[2] tavayára, tamôí, karichó, mbihá и др., с довольно высокой культурой, земледелием, говорящих на одном языке, который и назвали lingoa geral; другая группа племен (ges, kren и botocudo), с которыми соприкасались португальцы, обладает низкой культурой, с начатками земледелия, или совсем без них и говорит на различных языках.

Весьма вероятно, что и борун (ботокуды) также подпали под влияние гуарани, восприняли их язык, религиозные представления и некоторые другие элементы культуры.

Миф о близнецах

В мифологии различных племен гуарани миф о братьях близнецах имеет большое значение для характеристики религиозных представлений индейцев. В литературе имеется изложение различных вариантов этого

[1] E. Nordenskiöld. Indianerleben.

[2] Название tupí, даваемое индейцам гуарани, по разъяснению Бертони и др. авторов, есть результат недоразумения, которых так много в названиях племен индейцев Южной Америки. Индейцы различных племен гуарани называют словом tupí индейцев не гуарани, а им враждебных. Самое слово tupí обозначает 'грубый, соперник'.

мифа или упоминания о нем для некоторых племен индейцев Южной Америки: tupinamba,[1] мундуруку,[2] арарocuva,[3] тембе,[4] сипайа.[5]

Мы приводим ниже варианты этого мифа у индейцев каапва-гуарани, записанный со слов женщины-индианки.

ИСТОРИЯ ÑANDERIKE-Ý.

В старые времена была всего одна пара людей — муж и жена — гуарани. Жена забеременела. Муж пошел на огород сеять маис, тыкву и т. п. Вернулся и говорит жене: «Бери корзину и отправляйся собирать плоды на огород». Та не поверила и говорит: «Ты только что посеял — нечего собирать!» Муж настоял и жена вернулась с огорода с полной корзиною — плоды уже поспели! Со времени этого сомнения жены прародителя посевы перестали поспевать так скоро — приходится подолгу ждать их созревания. Вернулась женщина, а мужа нет — исчез, ушел на небо. Спросила ребенка в своей утробе: «Куда ушел твой отец»; тот ответил: «Вон туда-то». Пошла туда женщина. На дороге наткнулась на перья большой белой птицы (tampeno); ребенок в утробе говорит: «Здесь прошел». Нашла на дороге цветок; ребенок из утробы просит: «Дай мне поиграть»; сорвала и дала. Встретила другой цветок; нерoдившийся сын опять просит. Мать сорвала цветок, но ее укусила оса (maribundo), сидевшая в цветке; она рассердилась и ударила по сыну в утробе рукой. Тот тоже рассердился и не отвечал больше на ее расспросы: «куда ушел твой отец». Шла так женщина и увидела дым вдали. Пришла туда видит ранчо старой онса (ягуар); в старину-то онса была как люди. И говорит ей старая онса: «Скоро вернется мой внук — он злой, надо тебя спрятать»— и спрятала женщину под одеялом. Вернулся внук, говорит: «Тут есть что-то спрятанное». Старая онса отвечает: «Что может быть? Я на охоту, ведь, не хожу!». Но внук отыскал женщину и убил. Все это было нарочно так устроено обиженным сыном. Говорит внуку старуха онса: «То, что в животе, давай мне, ведь я беззубая, того, что жестко есть не могу, а в животе все мягко». Так получила она из утробы убитой женщины близнецов Ñanderike-ý[6] и его брата (разговаривал то с матерью старший из близнецов. Ñanderike-ý. Когда ребята стали поджариваться на вéртеле, огонь потух — стал холодным. Тогда старуха захотела истолочь их в ступке, но истолкла вместо того свою собственную ногу. Видит она, что не съесть ей ребят, и говорит внуку: «Положим их на

[1] A. Thevet. La Cosmographie universelle. Paris, 1575.

[2] R. I. Barbosa. Porandula amazonense o Kochigma-uara porandub. Annaes da Bibliotheca National do Rio de Janeiro, 1886—1887, t. XIV, fasc. 2, pp. 250—252. A. Tocantins. Estudos sobre a tribu «Mundurucu». Revista do Instituto historico e geografico brazileiro. Rio de Janeiro, 1877, t. XL, parte II, p. 86—88.

[3] C. Nimuendajú. Die Sagen des Apapocúva, S. 317—332. T. Borba. Actualidade Indigena, p. 62—71. Paraná — Brazil. Coritiba, 1908.

[4] C. Niemuendajú. Sagen der Tembé-Indianer. Ztschr. f. Ethnol. t. XLVI, SS. 282—288. Berlin, 1914.

[5] C. Niemuendajú. Bruchstüke aus Religion und Überlieferung der Šipaia-Indianer. Anthropos, t. XVI—XVII, 1921—1922.

[6] Окончание *ý* произносится, как русское *ы*.

сито и воспитаем». Положили на сито. К полудню другого дня старший уже встал, а за ним поднялся и младший. Онса и ее внук были очень довольны. Ребята стали ходить на охоту и стрелять развиленными стрелами птиц для старухи онсы, кормить свою воспитательницу. Говорит им однажды старуха: «В эту сторону не ходите — там гнездо ос». Младший и говорит старшему— «Пойдем, — может быть нет там ос». Старуха же боялась болтливости попугая и поэтому запугивала осами. Они пошли. Увидели птицу jассú.[1] Подстрелили jассú, а тот им говорит: «вы глупцы» (но не объяснил почему); тогда один из братьев пососал у птицы под клювом и она ожила; потому то у jассú под клювом красное. Идут дальше, видят — попугай на дереве, прицелились в него, а он говорит: «Глупцы вы, ухаживаете за старухой онса, а она съела вашу мать». Младший из братьев тут заплакал, и плакал так, что все лицо его распухло. Когда вернулись, старуха сказала: «Лицо распухло, потому что осы покусали». Братья сделали (из волокон кукурузы) петлю, чтобы ловить бабочек и играть с ними; петля на другой день стала твердой, как железо; попробовали изловить ею старуху, но не удалось... Дичи не дали они старухе. Та пошла тогда есть лесные плоды; в старину онсы-ягуары ели плоды и очень их любили. А росли эти плоды на другом берегу маленького ручья. Братья пошли вслед за нею; старший сказал младшему: «Ты перейди на ту сторону, положим через ручей жердочку и, когда старуха будет на середине, перевернем ее так, чтобы та упала». Так и сделали. Как только онса упала в воду, ручеек превратился в целое море, и морского зверя развелось видимо-невидимо. После этого братья принялись делать — лепить себе мать (младший-то все плакал, прося пососать молока). Влезли братья на дерево и сделали там coati — носуху (*Nasua* sp.). Ñanderike-ý сделал и закричал. Эти крики услышал аña, страшное существо пожиратель людей и пришел туда, где были братья. Чтобы отвлечь его, Ñanderike-ý бросил сделанного им coati за четыре легвы, но Аña в минуту был уже там, убил coati, положил в корзину и вернулся к братьям. Они бросили другого coati — та же история. Не успели бежать близнецы: младший со страху и с дерева не решился спуститься, а Ñanderike-ý спустился; Аña хватил его тут палицей по голове и убил. Убитого он поместил на дно корзины, а сверху положил coati и отправился домой. Чтобы пройти, нужно было делать в лесу просеку; Аña оставлял корзину на земле, расчищал дорогу, потом возвращался и брал корзину снова. Младший из близнецов, оставшийся в живых, крался за ними. Во время одной из остановок он вытащил из корзины коати, вытащил брата, дунул ему в темя и тот вдруг ожил. Тогда они положили на дно корзины камень, сверху положили коати, и оба убежали. Аña ничего не заметил и вернулся домой с корзиной: «Сегодня у нас есть чем поужинать! будем есть коати!» — обрадовались домашние. «Подождите», сказал Аña, «там на дне есть кое-что получше». Вынули coati, а на дне — камень! Аña снова пошел за братьями; тогда Ñanderike-ý бросил палку — палка обернулась ланью и пустилась убегать. Аña, хоть и с трудом, нагнал лань и убил ее. Думая, что это был Ñanderike-ý, он вставил убитой лани палочку в рот приговаривая: «Вот рот, что меня звал», в уши —: «Вот уши, что меня слышали», в глаза —: «Вот глаза, что меня видели», в нос —: «Вот нос, что

[1] Penelope отряд курообразных, сем. краксов, *Cracidae*.

меня чуял». В это время братья отправились в дом Аña, у которого были две дочери девицы. Головы братья раскрасили в красный цвет. Девушки Аña спрашивают их: «Как сделать, чтобы была такая красивая голова?» «Содрать кожу с головы вашего отца и посыпать перцем». Так и сделали дочери Аña, когда он вернулся. Когда сдирали ему кожу с головы, говорили: «Не кричи, а то не выйдет!» Посыпали голову перцем и велели подогреть на солнце; и умер тут Аña. Волосы его дочерей были красивы и длинны; братья подожгли волосы и велели девицам бежать; сгорели они сами и все поле спалили. Над другим Аña Ñanderike-ý еще так подшутил: пошел тот рыбу удить на крючок. Ñanderike-ý стал рукой за леску дергать; вытащил Аña удочку, довольный, что поймал dorado, а на крючке то ничего нет. Младший тоже захотел подразнить Аña, а Ñanderike-ý ему говорит: «Только в рот крючка не бери, а то вытащит тебя Аña!» — Однако младший не послушался и попался. Вытащенный из воды он превратился в dorado. Сварили его, съели мясо, а кости оставили все целиком. Из костей этих Ñanderike-ý сделал снова младшего брата.

Этот миф о братьях близнецах — целая картина своеобразной лесной жизни, как она представляется индейцам. Намек на эволюцию здесь видим лишь в виде «объяснений» разных мелочей: происхождение красного подбородка jassú, изготовление coatí, создание оленей и др. животных, разговор попугаев, созревание посевов более медленное, чем когда-то в первые времена, близкий к человеческому образ жизни ягуара. В самом деле муж (которых может быть два, как видно из другого рассказа) сеет семена посева на обработанном им поле, а жена с корзинкою идет собирать их; таково хозяйство большинства племени Южной Америки. Старая онса, как старая индианка, собирает лесные плоды, что представляет вопиющее противоречие характеру ее как ягуара. Все старые индианки, когда не хватает дичи, или охота неудачна, делают это у всех племен. Она заявляет внуку, что на охоту не ходит. Зато внук этот и мальчики-приемыши только войной и охотой заняты; упоминается совершенно определенный тип стрелы (развилкою) на птиц. Дичь приносится с охоты в корзинках (Аña), как это наблюдается у индейцев. Добыча делится дома так, что старуха получает внутренности. Ребят (как и всякую молодь дичи), вынутых из живота матери, ожидает троякая судьба: их пекут на огне, толкут в ступе (ступа непременная принадлежность всякого индейского хозяйства), наконец вскармливают; гуарани, кайнганги и др. индейцы — большие любители вскармливания всяких молодых животных; эти вскормленные становятся родными — хоть и съедена их мать; их уж не убивают и не съедают; тут своеобразное равенство людей и животных и, как последствие такого неразличения меж теми и другими, никого не шокирующее людоедство. Среди селений ботокудо, кадиувео и кайнгангов постоянно встречаются находящиеся в несколько подчиненном положении иноплеменные дети убитых на войне врагов, вскор-

мленные победителями, как и дети попугаев, обезьян, свиней и прочих животных, убитых на охоте. Любопытно, что Аña удит рыбу на крючек, убивает Ñanderike-ý палицею, (военное оружие гуарани). В ранчо, куда пришла мать, старуха ожидает ушедшего на охоту внука: обычная картина индейского жилища; у нее одеяло, а кроме ступки и корзинок имеется в доме и сито. Вот и весь несложный современный инвентарь. В лесу прорубается просека для пронесения тяжеловесной корзины, а через ручей переносится по жердочке. По перьям убитой птицы узнают о прошедшем здесь охотнике; даже перышки втыкаются у дороги веером.

Любопытно упоминание об игре цветком и привязанной на нитке бабочкой. Индейская любовь к красному цвету обнаружена в эпизоде со снимаием скальпа. Из магических действий в истории упоминаются целый ряд: 1) сосание для оживления jassú, лечебное сосание известно у шаманов гуарани, кадиувео, терено и др.; 2) дуповения для оживления брата; лечебное обдувание табаком у гуарани (см. описание смерти и похорон); 3) вставление палочек в глаза, рот, уши, причем значение операции неясно; 4) изготовление руками живого зверя коатú; 5) превращение палки в лань; 6) восстановление брата из костей.

Рассказы о современных шаманах (напр. у кадиувео или терено) полны таких же историй о превращениях и магических действиях вовсе не «чудесных», а вполне реальных. Очень характерно для индейца отношение сына к матери, который не задумался направить ее на верную гибель в дом онсы за шлепок, данный ему в досаде; характерна и последующая месть за смерть матери ее виновнице, вскормившей ребят, которую они топят в ручье, пускаясь для этого на сложную хитрость. Посещение дома Аña во время его отсутствия на охоте — обычный прием, обычно практикуемый всеми индейцами; они поэтому всегда беспокоятся о домашних, когда уходят из дому и, отправляясь надолго, берут семью с собой в лес.

Близнецы, судьба которых тесно связана, по одной приведенной здесь версии, происходят от одного мужа-прародителя; по другой версии, записанной у тех же индейцев, у жены было два мужа: Ñanderú-vussú и Ñanderú-miný. Имя жены — Ñandeç-ý [1] 'наша великая мать'. Один из мужей Ñanderú — великий отец, старший, большой — vussú, другой меньший, младший — miný, являющийся как бы подчиненным. Эта двойственность отцов близнецов имеется в мифах индейцев tupinamba, araposúva, tembé.

В этих мифах, по версии tupinamba, один из мужей является сыном Maire-Moñan-atá, верховного существа-создателя; другой происходит от другого существа, не отличающегося от человека.

[1] *ý* произносится как русское *ы*.

Мать близнецов Ñandeçý, несущая в утробе сына прародителя, будучи оставлена им (ушел на небо), отправляется на поиски мужа, руководимая сыном в утробе, который дает указания путей для поисков. Вариант, когда ребенок говорит в утробе, встречается также в мифах у индейцев tembé и araposúva. У этих индейцев гнев ребенка вызван ударом по животу при укусе осы. У других племен гнев ребенка вызван отказом матери набрать ему «овощи». Поиски мужа имеются в мифах и у šipaia и chiriguano. Мать близнецов, жена прародителя, по версии tupinamba, ведомая сыном, пришла к одному мужчине по имени Sarigóys, который, предложив ей гостеприимство на ночь, спал с ней и зачал второго из близнецов.

Эпизоды с пребыванием у старой онсы (ягуара), смертью Ñandeçý и воспитанием близнецов варьируют у различных племен. Так, по описанию Thevet, у tupinamba Ñandeçý становится жертвой индейцев iaruare (ягуар, повидимому), к которым она попадает. Они разрезают ее на кусочки и съедают. Здесь мы видим отражение существовавшего у этих племен людоедства.[1] Сверхестественное происхождение близнецов обнаруживается в том, что старуха онса не смогла их съесть, и в их необычайно быстром росте и ловкости в охоте. Выросшие дети мстят за смерть матери. По версии tupinamba, близнецы, желая отмстить за смерть своей матери, увлекли обитателей деревни индейцев iaruare к острову, где, говорили они, в изобилии растут iuaia (фрукты на деревьях). В момент, когда убийцы их матери были на воде, близнецы подняли бурю, которая потопила убийц.

В варианте araposúva молодые ягуары-внуки решили варить близнецов в кипятке, но вода внезапно стала холодной. Также, как и у каапва, птицы разоблачают близнецам историю смерти их матери. Мстя за смерть матери, братья увлекли старуху и внуков-ягуаров за плодами guabiroba по другую сторону быстрой речки. При переправе они утопили ягуаров, которые стали добычей хищных рыб, но старуха-ягуар спаслась.

Мотив воскресения матери, лишь отмеченный в мифе каапва, как попытка сделать, слепить себе мать, ввиду того, между прочим, что младший брат все плакал, прося пососать молока, в мифе araposúva лишь несколько более подробно развит. Старший брат собрал кости матери и начал воссоздавать ее, но младший брат помешал ему своей поспешной попыткой сосать. В мифе индейцев тембе Ñandeçý, прежде чем быть съеденой ягуаром, превращена им в оленя. Старуха-ягуар пыталась рассечь близнецов на части, вместо того, чтобы их жарить. Последние превращаются в попу-

[1] Подробное описание людоедства дает Thevet в манускрипте, хранящемся в Парижской национальной библиотеке. Выдержки из этого манускрипта опубликованы Metraux в его книге «La Religion des Tupinamba» в главе «Anthropophagie rituelle des Tupinamba», p. 239—252.

гаев, прежде чем принять свои детские формы. Братья развели на острове ананасы для привлечения ягуаров; соединили два берега мостом из стрел. При проходе через мост, поднятой близнецами бурей, ягуары были сброшены в воду. Ягуар в мифе арапосúva имеет сверхестественный характер. Удовлетворив свою жажду мести, братья близнецы, по варианту мифа индейцев tupinamba, арапосúva, tembé и šipaia, обнаруживают желание найти и соединиться с их отцом-прародителем и творцом. По варианту tupinamba, отец Maire-Moñan-atá, будучи рад их видеть, отказался их признать, когда они его нашли, прежде чем они подвергнутся ряду испытаний. После этого начинается ряд приключений братьев-близнецов, продолжающихся до того, как они попадут к отцу на небо или в другое место его обитания. Первое испытание по варианту у tupinamba, когда Maire-Moñan-atá требует от сыновей-близнецов умения стрелять из лука. Но их стрела остается висеть в воздухе. Интересно, что два сына Tamoi в мифе индейцев guarayú достигают неба по путям, проложенным их стрелами; там они превращаются в солнце и луну. Второе испытание, по варианту tupinamba, состоит в прохождении через камни, две половины которых быстро ударяются друг о друга. Младший брат при попытке перейти был размолот камнями. Его брат собрал остатки и придал им первоначальную форму. Дальнейший ряд испытаний состоит в борьбе между злыми, дикими с ограниченной смышленостью существами Aña у каапва. Aña у этих индейцев — зло, дух зла. Страна этих духов зла — Aña-reta, Añâу у арапосúva, Azán — у тембе, Awan — у šipaia, Agnen у tupinamba. В описании этой вражды братьев-близнецов с злыми существами духами Aña имеются сходные мотивы у многих племен гуарани, и являются фоном, на котором развертываются приключения братьев. Мотив с ловлей рыб является общим для нескольких племен. У tupinamba младший из братьев первым пробует крючек удочки; пойманный Agnen, он вызывается к жизни своим братом. Они возобновляют попытки и им удается словить приманку и крючек удочки Agnen. По мифу индейцев тембе два брата близнеца встречают Azan, ловящего рыбу. Старший сын Maire-Moñan превращается в рыбу Surubí, *Pimelodus tigrinus* и похищает удочку. Младший, сын Mykúra, попробовал сделать то же; Azán поймал его, убил и съел. Его старший брат, превратившийся в муравья, собирает остатки, дует на них и воскрешает брата. В вариантах šipaia брат превращается в осу, прежде чем воскресить брата.

Мотивы с местью Aña через дочерей, послушавшихся совета братьев близнецов, содравших кожу с головы отца и посыпавших ее перцем, подробно развит у каапва. В мифе каапва также, как и у tupinamba недостает окончания легенды, конца всех дел близнецов. Индейцы арапосúva говорят, что Ñanderike-ý после победы над Añâу, изобрели целительный

танец, который исполнялся втечение четырех месяцев. Отец Ñanderúvussu появляется, наконец, и берет братьев в потусторонний мир. Он передает потом старшему из близнецов власть и поручает ему заботы о земле. Согласно мифу тембе, братья [1] завершив свои дела, направились к востоку и они сделали так, что реки текут в этом же направлении. В мифе šipaia, братья кончают трапезой мяса Adji, предложенную отцом. В подарок они получают по новому гамаку.

В этих мифах братьям приписывается ответственность за наводнения (tupinamba, kaioa, guarayú, šipaia); они же научили людей употреблять огонь (tupinamba, araposúva).

В истолкование мифа приведу соображения Ehrenreich'a.[1] Он полагает, что в этих мифах два брата, старший и меньший, являются олицетворением солнца и луны и их взаимоотношений.

Наибольшее основание для такого истолкования дает вариант индейцев guarayú, согласно которому оба героя превратились в солнце и луну. Возможно, что всякие события с младшим братом — распадение на куски, восстановление, были связаны с различными фазами и затмениями луны. Ñimuendajú убежден, что Ñanderike-ý мифа индейцев araposúva представляет солнце; и роль, которую они приписывают сыну создателя, хорошо согласуется с этой гипотезой.

Миф о близнецах и связанный с ним культ близнецов, в форме ли поклонения или обожествления их, или в форме страха перед ними, как пропсшедшими от злых духов, является почти универсальным на ранних ступенях культуры народов Америки, Азии, Африки, Австралии и Европы.

Какие черты сходства и различия в основных мотивах мифа о близнецах индейцев племен гуарани и мифами других народов всех частей света?

Миф о близнецах широко распространен не только среди индейцев племен группы гуарани. Он описан для бакаири, арауканцев,[2] перуанцев и др.

У племени бакаири в Бразилии мы находим два близнечных божества в роли культурных героев — Кери и Каме, имена которых обозначают, в араукапских диалектах, солнце и луну. Но первоначальное происхождение их, несомненно, чисто земное.[3] В мифах индейцев кайнганг той же группы жес, как и ботокуды, в роли культурных героев фигурируют братья Kagurukré и Kamé; в этих мифах есть ряд сходных черт с мифом гуарани

[1] P. Ehrenreich. Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der Alten Welt. Ztschr. f. Ethnol. Berlin, 1905, t. XXXVII.

[2] Lenz. Estudios araucanos. Santiago, 1892—1895, p. 225.

[3] Von den Steinen. Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. Berlin, 1893, S. 273.

о братьях близнецах.[1] В североамериканской мифологии известен ряд племен, имеющих миф о братьях. У ирокезов это — Ioskeha и Tawiskazon; у алгонкинов — Menoborho и Chokanipok, у zuñi — Ahaiyuta и Matsuilemna, у навахо — Tobadižini и Nayenezgani, у kwakiutl — Kanigyilak и Nemokois.[2] В мексиканском культурном кругу этот миф имеется у Маya.[3] У племени кадиувео в Бразилии до сих пор сохранился в полной примитивности настоящий культ лиц, родившихся близнецами.[4]

До недавнего времени культ близнечных божеств более всего был известен из религии индоевропейских народов, особенно древнеиндусской и греко-римской.

Озирис и Изида, центральные фигуры древнеегипетского культа, были близнецами и супругами еще во чреве матери.

В даосском культе Китая находим общее почитание близнецов «гениев Единства и Гармонии», так называемых Хэ-Хэ.[5]

Следы этого культа известны и в Библии, в рассказе о близнецах Исаве и Иакове. В библейском мифе братья близнецы также являются родоначальниками: «Господь сказал ей (Ревекке жене Исаака): два племени во чреве твоем, и два различных народа произойдут из утробы твоей; один народ сделается сильнее другого, и больший будет служить меньшему. И вот настало время родить ей: и вот близнецы в утробе ее. Первый вышел красный, весь как кожа косматый; и нарекли ему имя Исав. Потом вышел брат его Иаков».[6]

В Индии ведийского периода были популярны и почитаемы божества в лице небесных наездников-братьев близнецов Аçвинов, рожденных от неба. Их культ под разными именами стал достоянием всех индоевропейских народов. Величайшие божества Ирана — Ормузд и Ариман были также близнецами.

В Греции и Риме, под общим именем Диоскуров, отроков Зевса, известен ряд близнецов в самых различных мифах о божествах, как Аполлон и Артемида, Кастор и Полидевкт, Борей и Зефир и далее, известны мифы о людях-героях, как Ромул и Рем — создателях Рима. Диоскуры были самыми популярными божествами народных масс. Эти мифы перенесены были

[1] I. Ambrosetti. Los indios Kaingángues de Misiones. Revista del Jardín zoológico. Buenos Aires, t. II, 1895.

[2] Fr. Boas. Indianische Sagen von der Nordwestküste Amerikas. Verh. Berlin. Ges. Anthrop. Ethnol., 1895.

[3] Brühl. Die Kulturvölker Alt-Amerikas. Cincinati, 1875—1887.

[4] Коллекция предметов этого культа, собранная А. Фричем среди guaycuru (kaduyveo) хранится в Музее антропологии и этнографии Академии Наук.

[5] Л. Я. Штернберг. Культ близнецов в Китае и индийские влияния. Сб. МАЭ, 1927, т. VI.

[6] Книга Бытия, гл. 25, стихи 21 и сл.

в христианскую религию и вошли в состав христианских святых — Косма и Дамиан, Флор и Лавр, Борис и Глеб и др.

Миф о близнецах известен в германской мифологии, славянской (герои-близнецы в сказке о Валигоре и Вырвидубе);[1] наибольшего же распространения и развития культ близнецов достиг у индоевропейских народов.[2]

Миф о близнецах известен у многих негритянских племен Африки. У баронга (группы банту в Африке) близнецы считаются детьми неба, причем матери их даже присваивается имя Tilo (небо). Культ близнецов имеется у племени ваньямвези (Центральная Африка),[3] у племени овагереро,[4] у зулусов и др.

Культ близнецов описан для североазиатских племен. Культ у гиляков подробно описан и проанализирован Л. Я. Штернбергом. Он известен у камчадалов, айну, гольдов,[5] якутов. Культ близнецов известен в Китае, Корее.[6]

Происхождение близнецов от злых духов и связанное с этим убийство близнецов описано для Центральной Австралии.

Материал о культе близнецов в Старом Свете проанализирован в прекрасной, богатой мыслями и сравнениями, статье Л. Я. Штернберга.[7] Это облегчает и сравнение приведенных выше данных о содержании и распространении мифа среди гуарани с мифом о близнецах других народов Европы, Азии и Африки.

В основе почти всех вариантов мифа о близнецах у самых различных народов земного шара лежит представление о сверхестественном происхождении близнецов; рождение близнецов считается событием чудесного характера и есть результат оплодотворения матери двумя участниками: человеком и духом или божеством.

То же мы видим и у гуарани, у которых отцом является либо Maire-Moñan либо, как у kaioa — Ñanderú. Корень Ñandé находим и в слове, обозначающем высших существ, духов, божеств Ñandeyára.

В греческом мифе о близнецах Диоскурах, Кастore и Поллуксе, первый как смертный был убит и обречен на вечное пребывание в загробном

[1] Поверья и предания народов славянских племен, изданы Бричевским, стр. 112—116. Афанасьев. Сказки русского народа, т. II, стр. 100 (Дубыня и Горыня).

[2] В. Миллер. Очерки арийской мифологии. I Асвины-Диоскуры, стр. 266.

[3] Reichard. Die Wanjamvesi. Ztschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin, XXIV, S. 256.

[4] C. Dannert. Sitten und Gebräuche der Ovaherero bei Geburten. Globus, 1880, p. 364—366. Исключительно обстоятельное описание сделано этим миссионером.

[5] Каргер. Неопубликованные материалы.

[6] Штернберг, о. с.

[7] Л. Я. Штенберг. Античный культ близнецов при свете этнографии. С приложением заметки «Культовые домики близнецов у гиляков». Сб. МАЭ Пгр., 1916, т. III, стр. 133—189, с 6 рис. в тексте.

мире и только вследствие самопожертвования второго бессмертного брата оба поочередно пребывали то на Олимпе, то в преисподней. То же с другими греческими близнецами, детьми Зевса — Амфионом и Зетосом, строителями Фив. Если близнецы разного пола, то возникает и любовь (Ями и Яма в Индии), самоотверженная любовь (Озирис и Изида в Египте).

Также и в мифе гуарани, оба брата избавляют друг друга от гибели или же воскрешают после гибели и смерти. В мифах гуарани природа близнецов одинакова, и нет той противоположности в природе и характере, которая имеется у близнецов Ормузда — владыки света, и Аримана — владыка тьмы, Исава и Иакова — воинственного охотника и мирного пастуха, ласкающего Зефира и леденящего Борея и др. Эта противоположность иногда сопровождается борьбой: так Ромул в борьбе за первенство убивает Рема.

Универсальными являются и сверхестественные свойства братьев-близнецов, их власть над погодой: наводнения у гуарани, ласкающий ветер Зефира и холодный Борея; близнецы Перу ответственны за погоду; то же у африканских племен баранга-банту, поверья в Индии и т. д. Мотив появления рыб и животных является также широко распространенным (создание коати, оленей, рыб и др. в мифах гуарани).

Очень интересная черта мифов о близнецах и близнечных божествах — это зооморфизм. Зооморфные черты в мифах гуарани выражаются в превращении близнецов в рыб dorado, surubiú, в муравья, осу, попугаев. Это существа двойственного характера, и антропоморфные и зооморфные в то же время, с преобладанием первой черты. Зооморфность у них, так же как и у гиляков, потенциальная, своего рода форма, которую они легко принимают и легко сменяют. Индусские божества близнецы Аçвины и греческие Диоскуры представлялись чисто зооморфными существами и рисовались в виде лошадей, пары юношей, мчащихся на конях и т. п. Выдающуюся роль в индоевропейской мифологии о близнецах играют волки, а в южноамериканских — ягуары. В легенде рождения близнецов Ромула и Рема, мать близнецов, Рея Сильвия, идя за водой к священному источнику, в рощу Марса, бога-покровителя волков, была загнана волками в пещеру, где ее находит сам Марс; от него она рождает близнецов. Будучи обречены на гибель, близнецы спасаются и вскармливаются волчицей. Зооморфизм этот имеется у близнецов в мифах у гиляков, айнов, негритянских племен, у североамериканских индейцев квакиутл и многих других. В русской мифологии близнецы Валигор и Вырвидуб родились в лесу и, покинутые матерью, вскормлены были: один — волчицей, а другой — львицей. Близнецы в легенде гуарани вскармливаются ягуарами. Диоскуры и Аçвины

рисуются еще в виде людей-лебедей; близнецы Аполлон и Кикрос — люди-лебеди.

В большинстве мифов имеется мотив бедствий и смерти матери близнецов. Мать близнецов гуарани съедается ягуарами, мать Ромула и Рема подвергается смертной казни.

Судьба близнецов носит трагический характер. Они спасаются от гибели: ягуарами у гуарани, волками у арийских народов. Вся жизнь близнецов имеет трагический характер. Как Аśвины Индии, Диоскуры Греции, близнецы гуарани — герои вечно странствующие, вечно носящиеся по белу свету с авантюристическими наклонностями к приключениям.

Очень характерна роль близнецов, как культурных героев, в мифах как гуарани, так и других народов.

Все указанные черты сходства мифа о близнецах у различных народов всех стран света неизбежно вызывают вопрос о том, каким образом могла возникнуть эта странная и почти универсальная идея о божественной природе близнецов.

«Подобное воззрение», как думает Л. Я. Штернберг, «очевидно, должно быть связано с особым представлением первобытного человека о причинах, вызывающих рождение близнецов. Как свидетельствуют многочисленные данные, примитивные народы убеждены в том, что рождение близнецов не может быть результатом индивидуального оплодотворения. От одного отца зараз не может родиться более одного ребенка. Таким образом в рождении близнецов непременно кроме отца должно участвовать еще одно лицо». «Самым распространенным, как у первобытных, так и более культурных народов мнением является то, по которому соучастником по рождению близнецов бывает не человек, а существо особого порядка, то или другое доброе или злое божество, тот или другой дух, а при культе животных — то или другое из последних. Даже при полиандрических браках рождение близнецов является редкостью. От многих мужей-людей близнецы рождаться не могут». Отсюда естественный вывод, что соучастником в половой связи с матерью, помимо мужа человека, должен быть дух, какое-либо животное. Даже в библии «сыны божии увидели, что дщери человеческие прекрасны, взяли себе в жены тех, кого они себе выбрали» (Бытие, гл. 6, стих 1—4). «У примитивных народов», заключает Штернберг, обоготворяются первоначально не те или другие парные явления природы в образе близнецов, а сами близнецы — человеческие индивиды, родившиеся близнецами, и притом не какие-нибудь исключительные их представители, а близнецы вообще: каждый случай рождения близнецов — повод к созданию нового объекта культа, каждый близнец уже от рождения, и в силу рождения существо божественное, во вся-

ком случае существо сверхестественное, демоническое. Культ близнецов, таким образом, с неба переносится на землю, культ светил становится культом обоготворения людей».

Обоготворяемые при жизни близнецы могут, как это видно на ряде примеров, в известных случаях после смерти переноситься их поклонниками на небо, но основа их обоготворения — в близнечном рождении на земле. Так как близнецы рождаются всюду, то и возникают местные культы близнецов, (особенно если какой-нибудь близнец выдвинулся чем-нибудь в жизни), с местными особенностями героев в их рождении, действиях, в жизни, их роли. Близнечный культ может стать национальным, как культ Аçвинов в Индии, Диоскуров в Греции и Хэ-Хэ в Китае.

Близнецы могут причисляться к циклам самых различных божеств, в зависимости от того духа, который породил близнеца. И потому близнецы в мифологии разных народов связаны либо с солнечным божеством, либо с лунным, с духом гор, леса, воды, с зооморфными духами (лошади у Аçвинов, медведи у гиляков, мифические жабы, лягушки и т. п.).

Смерть, похоронные обряды и вера в потусторонний мир

Со смертью и похоронами у каапва, как и у других гуарани, связан ряд религиозных представлений о загробном существовании.

В день нашего прихода 5 III 1915 г. на поляну Mboih (змея), мы узнали, что в одной из тапуы́ (маленькая деревня) умер индеец и предстоят его похороны. Это было наше первое соприкосновение с индейцами ava-mboihá.

Около полудня следующего дня мы прибыли в туапы́, и прежде всего попросили показать нам хижину умершего индейца по имени Cabo-íh. У одной из стен (ряд довольно редко воткнутых в землю жердочек, прикрытых несколькими пальмовыми листьями снаружи) из толстых палок был сделан небольшой настил — ложе, на высоте около 1 *м* от земли. К стене была привязана лианами жердочка, другая—параллельно, на расстоянии 0.5 *м* от стены, поддерживалась двумя тонкими стойками; на эти две параллельные жердочки было положено поперечно пять-шесть палок. На них лежал труп Cabo-íh — уже двое суток и в теплоте успел настолько разложиться, что я не смог перенести сильного трупного запаха и принужден был быстро выйти из хижины.

Труп был частью завернут в заработанное умершим от парагвайцев пóнчо. Ноги согнуты в коленях, подогнуты к животу; руки согнуты в локтях и связаны с шеей. Все связано лианами и привязано к ложу.

В тапуи́ собирались индейцы из окрестных селений по другую сторону болот и р. Мондаы́. Приходили они к хижине, где оставались мы,

с любопытством рассматривая нас и о чем-то тихо разговаривали между собою, может быть о неожиданности и причине нашего появления. Под вечер поели загнившее и уже с личинками мух мясо тапира, убитого стрелой два дня назад, и затихли. Как только стемнело, от хижины Кабоы́ понеслись в лес стоны и возгласы. Мы осторожно смотрели в отверстие — дверь. Внутри хижина была освещена свечкой, слепленной из воска диких пчел, фитиль сделан был из скрученных нитей хлопка.

В три ряда, попарно взявшись друг с другом за локти, плясали мужчины, женщины и подростки. Они покачивались и подпрыгивали на правую и левую стороны поочередно в такт музыки и припевов. Две женщины стоявшие слева, ударяли о землю куском толстого бамбука,[1] производя гулкий шум; это был фон остальной музыки и пения. Один из индейцев первого ряда, покачиваясь и приплясывая, «бренчал» двумя-тремя аккордами низкого регистра гитары (маракá), другой на дудке, (арапты́) подыгрывал хору, повторявшему один и тот же мотив втечение всей ночи на слово *иваимбé*. Это слово есть название эпифита *Philodendron* из семейства ароидных, приносящего плоды в виде больших и толстых початков. Их любил есть умерший, за что ему в молодые годы дали имя *Иваимбé*. Это слово повторялось два раза, за ним следовала бессловесная музыкальная фраза — связь с повторением мелодии на слово Иваимбé. Порою темп музыки ускорялся, быстрее плясали индейцы, цепь разрывалась и начиналась пляска бешеным вихрем движений с громкими выкриками вплоть до того момента, когда кто-нибудь от изнеможения падал на землю; здесь же внутри хижины или вытащив наружу, старый длинноволосый одноглазый индеец окуривал упавшего табаком из трубки, которую ему давала женщина. Это, как выяснилось потом из расспросов, делалось для того, чтобы изгнать из измученного «дурное». Тот же старик время от времени окуривал табачным дымом и родственника (не удалось выяснить степень родства) умершего, молодого индейца с именем Джагуá (что значит собака) тоже для того, чтобы предохранить его от «злого».

Вблизи хижины с трупом расположились группы женщин и подростков. Они сидели на корточках, тихо переговариваясь. Несколько раз втечение ночи какая-нибудь из пожилых женщин внезапно начинала плаксивый вой, поднимавшийся постепенно до высоких нот и спускавшийся потом до медленного угасания звука. После этого ее окуривали табачным дымом другие женщины. Из трубки набиралось в рот много воздуха и табачного дыма, окуривающая женщина-старуха или одноглазый старик с силой и шипящим свистом направляли струю воздуха и дыма в плечо

[1] Тасиарú —название этого музыкального «инструмента».

Фиг. 3. Способ переноски трупа умершего индейца; труп привязан лианами к длинному шесту, концы которого лежат на плечах индейцев при переноске.

Фиг. 4. Рытье могилы; в яме сидит родственник умершего.

(чаще всего) и в грудь окуриваемого, опять набирали полный рот воздуха и снова с энергией и поспешностью направляли его вместе с брызгами слюны на тоже место. Таким же способом окуривали и одну средних лет женщину, имевшую какое-то отношение к умершему, как мне старались знаками показать окружавшие ее у костра женщины.

Несколько раз среди ночи все в тапуы́ стихало на некоторое время. Плясавшие внутри садились на корточки, отдыхали. Через $^1/_2$ часа музыка, припевы и танцы возобновлялись и сначала медленно, потом все скорей и сильней пели и прыгали.

Нас не стеснялись, на нас ночью не обращали никакого внимания. С рассветом следующего дня все кончилось; индейцы разошлись по своим домам.

Новый день был пасмурным. Около полудня мужчины под руководством шамана, кривого старика, привязали труп к длинной (около 5 *м*) тонкой жерди, частью торчавшей вне хижины, выдернули палки боковой стены, чтобы можно было вынести труп из хижины через образовавшееся отверстие; во входное отверстие хижины нельзя было вынести труп, потому что нельзя было развернуться внутри с жердью. Мачетою (большим парагвайским ножом), оказавшеюся у одного из индейцов, перерезали лианы, которыми труп был привязан к «ложу», два индейца взяли жердь с привязанным у средины трупом на плечи и в сопровождении трех других индейцев с большой поспешностью понесли труп через большое болото по воде и грязи в дальний лес, где уже была вырыта в земле яма (фиг. 3). Мы следовали все время за процессией. Яма была вырыта небольшая: длиною около 1 *м*, шириной около 40 *см* и глубиной 50 *см*. (фиг. 4). Поперек ямы были положены три коротких палки; на них был положен труп (фиг. 5); лианы, которыми он был привязан к жерди, перерезали. К этому времени подошли и женщины с тлеющими кусками дерева и сосудами с водой. Кривой старик быстрым движением выдернул палки из-под трупа и он свалился в яму; ее быстро засыпали землей, причем Джагуа́ утаптывал ее, чтобы плотнее закрыть труп.

Индейцы были видимо равнодушно настроены — спокойно и деловито работали. Никаких признаков печали мы ни у кого не заметили; их больше занимали мои манипуляции с фотографическим аппаратом; с большим интересом следили за всеми моими движениями. Я показал им видоискатель; первым увидавший в маленьком стеклышке крошечную фигуру возившегося у могилы старика был в великом изумлении и смущении: остановился на многовенье, потом поглядел на старика, опять в видоискатель, опять на двигающегося старика и его крошечное отражение. Он был поражен неожиданным сходством и сравнивал фигуру, черты лица и движения

Фиг. 5. Труп индейца на палках над могилой; шаман выдергивает палки из-под трупа для того, чтобы он упал в яму.

Фиг. 6. Группа индейцев гуарани у засыпанной могилы; справа стоит товарищ автора по экспедиции Н. П. Танасийчук; в шляпе сидит проводник.

старика индейца и его изображения; первый торопливо позвал всех других смотреть в аппарат. Я, наперед зная в чем дело, держал себя спокойно и самоуверенно. Напряженность недоумения скоро сменились мирным и даже веселым любопытством; они радостно угадывали в видоискателе своих знакомых, прося навести его то на одного, то на другого. После выяснилось, что индейцы, увидя маленькое изображение живого человека, такого похожего во всем, решили, что мой аппарат улавливает их души. Чем может быть это изображение, как не душой. Вероятно страх перед нами, так неожиданно появившимися в их земле, сдержал развитие возможных больших неприятностей для меня, воровавшего их души. Кроме того через индейца, приведшего нас к каапва, я предупредил, что душ их воровать не буду.

Индейцы племени чикитос в восточной Боливии так мне и разъяснили, что я ворую их души, и потому строжайше запретили мне фотографировать живых. Мертвых можно, а живых нельзя. За попытку сфотографировать пьяного от чича[1] касика, поддавшегося моим уговорам сняться, я едва жестоко не поплатился. Меня спасла от нападавших на меня трезвых женщин быстрота моих ног.

После того, как зарыли труп, быстро (в 15—20 минут) построили над могилой маленький двускатный шалаш: двое козел, на них перекладина, с боков стена из крупных листьев драцены. Возле шалаша поставили сосуд с водой и развели костер; постояли, поговорили о чем-то и все пошли обратно через болото в тапуы́. Гости начали расходиться по своим тапуы́.

На следующий день сожгли хижину, в которой умер Кабоы́.

Через недели три (28 III 1915) после похорон индейца Cabo-íh на поляне Mboih, у разводившего там мандиоку парагвайца-бандита[2] сеньора Гонсалеса я встретил индейца Черино, одного из присутствовавших на похоронах и родственника умершего. Я воспользовался сеньором Гонсалесом, знавшим хорошо язык гуарани, в качестве переводчика для выяснения того, что я видел на похоронах. Переводчиком приходится пользо-

[1] Чича — опьяняющий напиток, который индейцы приготовляют из маиса.

[2] В девственных парагвайских лесах нередко можно встретить бежавших от наказания и суда бандитов, преступников уголовных и политических. В Парагвае политические перевороты, революции происходят довольно часто. Втечение восьми месяцев нашей жизни в Парагвае было две революции. Все, имеющие основание бояться преследования, а нередко с целью сохранить свою жизнь, парагвайцы удаляются в леса, поближе к индейцам. Около индейцев можно легче устроить «новую жизнь». Так, упомянутый сеньор Гонсалес, поселившись недалеко от индейцев, разводил, пользуясь их трудом за очень скромную плату какими-либо вещами, мандиоку, и приготовлял из нее крахмал, который при случае сплавлял по рекам до Верхней Параны, где можно было его продать. Сеньор Гонсалес, как и почти все коренные парагвайцы, знал хорошо язык гуарани. Потому мы просили его быть нашим переводчиком. Мы говорили по-испански с Гонсалесом, он переводил с испанского на гуарани и обратно.

ваться с очень большой осторожностью; несмотря на мою просьбу только точно передавать на гуарани мои вопросы по-испански и ответы Черино с гуарани переводить на испанский, он пытался вносить свое понимание и истолкование в перевод.

На вопрос, почему пели слова ihwa-imbé, индеец разъяснил, что умерший любил плоды эпифитного растения ihwa-imbé (*Philodendron*), за это и самого его прозвали Ihwa-imbé. Пение слова ihwa-imbé, как и вся музыка, есть «молитва» (выражение переводчика); для «молитвы» достаточно произнести какое-угодно слово.

Окуривание табаком употребляется для изгнания и отогнания злых духов и духа умершего. Это объясняет особенно частое окуривание родственников умершего, чтобы их прежде всего предохранить от воздействия духа умершего.

Каанвá думают, что мертвый живет и после смерти. Дух мертвеца после смерти становится сильнее, могущественнее чем был при жизни; он ходит невидимый между живыми родственниками и соседями. Живые, соседи и родственники, боятся его; каждый из них полагает, что сделал при жизни что-либо дурное для покойника, и потому опасаются возможного мщения. Чтобы умилостивить дух мертвеца, на могилу его ставят воду и зажигают огонь для того, чтобы он мог ночью пить и погреться в хижине на могиле; иначе дух в беспокойстве уйдет далеко от своего жилья-могилы, и будет «пугать» живых.

Каждый индеец боится возмездия за причиненное дурное от духа мертвеца, поэтому каанвá стараются не давать ему поводов искать и находить их; они сжигают хижину умершего, чтобы дух туда не возвратился. В случае смерти касика или рауé сжигают все хижины таупы́ и уходят в другие места, где снова устраивают жилье, лишь бы только быть дальше от духа покойного. Этот обычай оказывает самое дурное влияние на развитие материальной культуры и искусства.

В старой литературе имеются подробные описания всех обрядов, связанных со смертью и похоронами у индейцев tupinamba Бразилии.[1]

Признанный неизлечимо и безнадежно больным предоставляется самому себе. Никто на него не обращает внимания. Ему не дают еды. По смерти ритуальный плач и причитания женщин, по преимуществу старых, оглашает хижину умершего и селение втечение нескольких дней.

У индейцев tupinamba могилу должны рыть ближайшие родственники умершего, также, как и у каанва. У tupinamba, в случае если муж потерял

[1] G. Soarea de Souza. Tratado descriptivo do Brazil in 1587. Revista do Instituto historico e geografico brazileiro. Rio de Janeiro, t. XIV, 1851.

жену, ему вменяется в обязанность и рыть могилу, и принести тело к месту погребения. В могилу, круглую как колодец, глубиною в рост человека, кладут немного муки и огня, чтобы злые духи не приближались и чтобы душа могла поесть, если проголодается. После этого зарывают могилу.[1] Если хоронят старика, то могилу делают в хижине. Иногда в могилу кладут гамак, рядом стрелы с луком, палицу и маракá, которую употреблял умерший. Жена покойника продолжает жизнь в хижине, где было совершено погребение, как-будто ничего не произошло. Чем-нибудь отличившихся индейцев также хоронят в хижине. Обыкновенных людей хоронят вне хижины, но на могиле возводят миниатюрную хижину.[2]

Пища и напитки кладутся на могилу обычно до времени, когда тело окончательно сгниет.[3] Tupinamba сами объясняют этот обычай так: «Если Aygnan (дух зла) не найдет другого мяса, то он вырывает умершего и ест его».

Немедленно после похорон, шаман приказывает в некоторых случаях всем обитателям деревни вымыться, чтобы избежать «большой болезни, которая им угрожает».[4]

Индейцы araposcúva, guarayú, chiriguano имеют сказания о путях души в потусторонний мир. Души тех, которые отмстили врагам и многих из них съели, идут за высокие горы (Анды), и присоединятся там к душам своих дедов (у tupinamba по Thevet). Это — место покоя, где души ни о чем не заботясь, танцуют. Это райское место покрыто лесами и пересечено чудесными реками, по берегам которых растут большие деревья. В этой стране Onäioupia, души, заслужившие это, наслаждаются покоем, плясками и беспрерывными удовольствиями. Индейцы тембе, guarayú и araposcúva имеют такие же верования. Души людей, ничего не сделавших для защиты своей страны, не попадают в этот рай. Женщинам также очень трудно попасть в него; только женщины добродетельные, жены храбрых, убивших и съевших многих врагов, могут быть допущены в этот рай.

Индейцы воинственного племени, šipaia, верят, что души встречаются ударами палки, если они не могут показать ожерелья из человеческих зубов.

Индейцы chiriguano полагают, что «мертвые» — это aña. Между ними есть многие, которые суть Tupa и обладают сверхчеловеческими

[1] Thevet. La Cosmographie universelle. Paris, 1575; Thevet. Неизданный манускрипт, хранящийся в Национальной библиотеке в Париже; частично опубликован в книге Metraux.

[2] Cardim. Tratados da terra e gente do Brazil. Rio de Janeiro, 1925, p. 178 (Написана в XVI веке).

[3] Cardim, p. 178.

[4] C. d'Abbeville. Histoire de la mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnan et terres circonvoisines. Paris, 1614, p. 325.

силами. Наибольший между Añatunpa, это Yamándutunpa. Все Añatunpa вмешиваются в жизнь человека; особенно волшебники находятся с ними в сношениях.

В окуривании родственников умершего табаком проявляется одно из распространенных среди гуарани верований в свойства табака и способности шамана. Шаманы изгоняют духов, лечат больных также окуриванием табаком. Больные гуарани наших дней, как ava-mbihá, šipaia, araposúva подвергаются тем же действиям со стороны шамана, какие были в употреблении среди гуарани в XVI в. в Бразилии по берегам Атлантического океана. Как у avá-mbihá шаманы tupinamba,[1] šipaia, araposùva энергично дуют на больного.[2] Табачному дыму приписываются совершенно исключительные свойства просветлять ум, сохранять бодрость и радость, вселять силу и храбрость, лечить болезни, отгонять злых духов. Название табака на языке гуарани petun, petihn (табакерка — petingva) перешло во французский язык — petun.

Духи леса

Каанва иногда боятся по ночам итти по лесу — там Каа-пора — дух леса, он же покровитель животных, который нападает на индейцев в лесу, заводит их, мучает и иногда даже убивает.

Демон леса индейцев tupinamba описывался под именем Kurupira, Coropira, Yrupari.[3] Из современных индейцев вера в демонов леса сохранилась у šipáia.[4]

Миф о человеке, попытавшемся на прилепленных крыльях подняться в страну богов

Очень интересна легенда каанва о птице жакаверé — dyacaveré, семейства куликов *(Gallinago paraguaensis)*. В сумерки в лунные ночи, а иногда в ночной темноте, эта птица поднимается вертикально на большую высоту и падает прямо вниз головой, со сложенными крыльями, многократно издавая длительные крики *берé-берé*; не достигая земли опять поднимается и падает, повторяя этот взлет и падение втечение долгого промежутка времени. Крик испуга: *какâ*. Живет жакавер; на берегу лагун, болот и затопленных водой мест. Каждую ночь мы слышали гул воздуха, жужжание стремительного взлета и падения и громкие средь ночной тишины крики *берé-берé* в различных местах Парагвая, где есть болота.

[1] Yves d'Evreux, p. 137, 307.
[2] Nimuendajú, S. 1005 (šipaia), S. 352 (araposúva).
[3] J. Barbosa Rodriguez. Porandula amazonense... pp. 3—26.
[4] C. Nimuendajú, p. 1038.

Индейская легенда говорит об одном человеке, который хотел подняться в Tupa-retá — страну богов.

Пчелиным воском прилепил к себе крылья большой птицы и полетел вверх. От солнечной теплоты воск растаял, крылья отвалились, человек начал быстро падать, и превратился в птицу жакаверé.

Существование этой легенды подтверждалось неоднократно в селениях индейцев «Веселого поля» — Campo Allegre и Mboíh (змея).

Легенда эта почти тождественна с греческой легендой об Икаре; невольно возникает вопрос, да не занесена ли она к индейцам. Но эта возможность отпадает, потому что не только индейцы, но и парагвайцы и бразильцы, от которых индейцы могли бы заимствовать содержание легенды, за исключением очень немногих образованных людей, не знают греческой легенды. Особенности поведения и взлетов птицы *Gallinago paraguaensis* повлияли на создание легенды. Все рассказы об этой легенде возникали по вечерам, когда мы беседовали о странной особенности жакаверé.

Миф о земле, где нет зла

По представлению каапва существует страна, где-то около края света, где можно хорошо и радостно жить, не работая и не заботясь ни о чем, что-то сходное с представлением о земном рае. Каапва предпринимают иногда продолжительные путешествия в поисках сказочного земного рая, так как край света находится у моря, до которого птти надо «две жатвы» сборов маиса.

Мой товарищ Г. Г. Манизер встретил в штате São Paulo в Бразилии семью индейцев гуарани, шедших с пением из Парагвая на восток с луками и стрелами. По их словам они шли в поисках земли, где не надо работать. Они должны будут притти к огромной реке, которую пением можно было заставить высохнуть, чтобы дать индейцам возможность переправы. Еженощно пели, чтобы добраться до реки и в страну хорошей, беззаботной жизни. Эту семью городские бразильцы из São Paulo, куда пришли гуарани, посадили даже на железную дорогу и подвезли к морю — Атлантическому океану у порта Santos.

На берегу индейцы пели, долго пели, — океан не расступился и не высох, и пришлось им вернуться в лес ни с чем. Не ужились в селении гуарани Arariba; они дикие, а те уже «гуарани культурные»; не ужились и в Villa Kaingang и отправились прочь.

Миф о земле, где нет зла, где хорошо живется и где не надо работать, широко распространен между индейцами тупи-гуарани. Среди некоторых групп arawak и карибов этот миф также существует. Под влиянием этих мифов, индейцы, иногда сильно возбужденные им, с энтузиазмом предпри-

нимают переселения в другие края в поисках земли, где счастливо можно жить. Иногда появляется вождь-шаман, призывающий индейцев следовать за ним в поисках земного рая. Шаман объявляет себя посредником между творцом мира, своего рода мессией, творит чудеса и зовет все племя отправиться на поиски обетованной земли. Индейцы воспламеняются, «они находятся в это время в состоянии жажды, они очарованы мечтой, не обращают внимания на свои дела и идут за вождем в далекие неизведанные страны, преодолевая иногда большие препятствия».[1] Это целые мистические кризисы в жизни племени. Миграции племен порою происходили под влиянием таких состояний возбуждения и мистического экстаза. Такие случаи описаны для одной группы tupinamba в XVI в.[2]

Индейцы guaraуú, которые эмигрировали из Парагвая в XVI в. и основались по р. Guaporé, сохранили веру своих предков в страну добра.[3]

Подробные описания этого мифа у tupinamba дают Thevet, Cardim, P. Nobrega.[4]

Детальное описание мистических движений, имеющих характер враждебный белым, которое дает B. Nino,[5] показывает, насколько живы у chiriguano Боливии древние верования их предков из Парагвая. Подробное описание мифа о земном рае и вызванных им движениях для araposúva дает Nimuendajú.[6] Он описывает обширные миграции религиозного происхождения втечение XIX в., в которых приняли участие araposúva, tanyguá и oguouiva, которые жили в южном Матто Гроссо, около парагвайской границы. Очень сходные мифы и поиски земли обетованной описаны этим же автором у индейцев Тембе нижней Амазонки. Миф о земном рае широко распространен по всей Южной Америке. Он встречен у карибов на Антильских о-вах. Культура карибов и их религия очень близка, часто в деталях, с племенами тупи-гуарани. Бертони устанавливает и лингвистическое родство между этими группами племен. Koch-Grünberg[7] встретил сходные мифы и явления у некоторых племен группы арувак южной Гвианы.

1 Cardim, o. c., p. 162—163.

2 S. Vasconcellos. Chronica da Compaña de Jesu do Estado do Brazil (1663). Lissabon, 1865, liv. II, p. 178,

3 A. d'Orbigny L'Hommie américain. Paris, 1839. t. II, p. 329—330; A. Cardus. Las Misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Barcelone, 1886.

4 Nobrega. Informação das terras do Brazil. Rev. do Inst. hist. e geogr. braz. Rio de Janeiro, 1844. t. VI, p. 432,

5 B. de Nino. Etnografía chiriguana. La Paz, 1912.

6 Nimuendajú, 285—293, 354—364.

7 Th. Koch-Grünberg. Zum Animismus der Südamerikanischen Indianer. Intern. Arch. Ethnogr. Leiden, 1910, Bd. XIII, S. 430.

Эта широкая распространенность мифа о земном рае, месспанизме и поисках его — переселениях племен — говорит как о древности этих явлений, так и о важности его роли в жизни индейцев Южной Америки.

О влиянии христианства на гуарани

Орден иезуитов, пытаясь создать царство божие на земле, направил свое внимание на жителей девственных лесов Южной Америки. В 1549 г. иезуиты прибыли в Bahia на берегу Атлантического океана. Вместе с светскими основателями колоний, иезуиты поселились недалеко от берегов океана. Отсюда их миссии распространились с севера на юг, по берегам р. Сан-Франциско, в наместничество Эспиранту Санту, в Санунь-Паулу. Их общины разростались повсюду с невероятной быстротой, и в некоторых местах благосостояние их достигало больших размеров. Главной ареной блестящей деятельности миссий были оба берега верхнего течения р. Параны, — старая провинция Guaïhrá. Здесь миссионеры обратили в христианство около 100.000 индейцев. Но мамелюки из Санунь-Паулу, сами по своим матерям почти все индейцы, в продолжение трех лет (1628—1631) разорили миссии и увели в плен до 60.000 индейцев. Иезуиты продвинулись далее вглубь непроходимых лесов. Во время этого великого исхода из Guaïhrá, миссионеры потеряли более половины новообращенных, которые гибли от изнеможения и от болезней. Но им удалось, в конце концов, найти убежище по берегам рр. Урагвая и Параны, вдали от поселений испанских и португальских колонистов. Здесь то, а также западнее, на землях, принадлежащих теперь Боливии, иезуитам удалось, наконец, осуществить свою заветную мечту, основав «царство божие среди людей». Основанное иезуитами, в пределах теперешнего Парагвая, христианское коммунистическое государство, которое насчитывало около 150.000 жителей индейцев гуарани, просуществовало полтора столетия (1610—1767); оно достигло большого материального процветания. Но притеснения светских властей и папы, и особенно, нашествия мамелюков разрушили это государство в лесах Параны. Этот редчайший в истории социологический эксперимент[1] оказал большое влияние на некоторые группы гуарани.

Значительная часть христианизированных индейцев миссий, смешавшись с белыми, вошла в состав населения современного Парагвая. Индейцы, сохранившие чистоту своей крови, живут довольно плотной массой в лесах Парагвая и в виде отдельных рассеянных поселений встреча-

[1] Описание этого христианского коммунистического государства дано в ряде книг и нашло отражение в социалистической литературе, см. Lafargue. Die Niederlassungen der Jesuiten in Paraguay. Die Geschichte des Socialismus in Einzeldarstellungen. B. I, Th. II, S. 719—749.

ются по бразильским штатам São Paulo, S. Catharina, Parana, Rio Grande do Sul и далее в штате Rio de Janeiro.

Так avá-chiripá — есть в большей части потомки индейцев племени guaïhraé из католических миссий. Они пробовали сохранить христианский культ и даже одно время проповедывали новую религию другим индейцам. Они сохранили еще некоторые идеи, некоторые обряды. В распоряжении Бертони имеется статуя Христа группы индейцев itaimboihpeguá. Но вообще в настоящее время они отказываются от крещения. Их мировоззрение — типичное для всех гуарани. Воспоминание об иезуитских временах сохранились в виде представлений злого духа, в виде человека в длинной черной одежде — монахов-иезуитов. Ava-mbihá совершенно не поддаются крещению. На попытки навязать им христианскую религию они отвечают:[1] «Вы проповедуете учение, которое является очень хорошим. Вы говорите, что ваш бог делает только добро, но мы видим поступки христиан, которые очень далеки от учения, и мы не хотим вашего бога, так как он не умеет руководить вами». Или: «Вы говорите, что ваш бог велит любить друг друга, но вы лжете, вы нас обманываете, вы насилуете наших женщин и вы убиваете по пустякам, ваш бог не есть бог индейцев. Наш бог — бог всех людей, велит нам не делать им никогда ничего дурного, а это значит, что наш бог лучше вашего». Когда Бертони в 1887 г. пробовал, и с успехом, убеждать вождей mbihá из группы pirapeih объединиться с ним и основать на коммунистических началах колонию на берегах Параны, он предложил им принять христианство. «Будьте осторожны с этим», сказал ему лучший его друг-индеец, «все потеряете и навсегда». Когда Норденшильд спросил одного начальника индейцев чиригуано, не хотел ли бы он, что бы миссионеры пришли к ним в деревню, старик внезапно поднялся и угрюмо сказал: «Я ничего дурного не сделал».[2]

Индейцы guaïhraé (cayguá, cayuá, caiova, kaioa и т. п.), являющиеся типичными гуарани, обитали в древней провинции Guaïhrá к востоку и к западу от р. Параны, в верхнем ее течении, там, где Парана образует водопад Guaïhrá. Среди этих индейцев были большие иезуитские миссии, многочисленные христианские деревни, коммуны. Но все это было разрушено и сожжено; охотники за рабами тысячами угоняли индейцев в города Бразилии, продавали более или менее открыто плантаторам. На женщинах женились европейские пришельцы. Разгром миссий был полный. Охота продолжалась еще долго после разрушения миссий. Когда бразильцы задумали в 1854 г. основать колонию гуарани в долине р. Tibagy, впадающей

[1] M. S. Bertoni. Aperçu ethnographique préliminaire, p. 491.
[2] E. Nordenskiöld. Indianerleben, S. 298.

в р. Paraparema, (приток р. Верхней Параны), то они принуждены были искать колонистов в поселениях, обосновавшихся к востоку от Параны, в Парагвае.

Среди остатков этой группы kaioa производил свои наблюдения Г. Г. Манизер над христианизированными индейцами. Он был среди них недолго, в районе железной дороги São Paulo — Itapura, недалеко от станций Jacutinga и Baurú. Г. Г. Манизер дает в своем дневнике описание «всенощной» и «крещения», которые он наблюдал.

Я привожу полностью эти описания.

«В селении Arariba resa — камлания происходят регулярно как всенощные, по субботам, по географическим группам, так как тут собраны гуарани из Rio Grande do Sul и из Matto Grosso, из Paraná, — каждая со своими «capitão» — он же resador (шаман). Между этими географическими группами единения не существует и налицо диалектические различия. Контроль чиновника не касается религии вовсе. В зарослях капуейры среди остатков разобранного капища — egreja — мне показывают две деревянные статуи santos (святых). Эти «святые» — изображения Ñanderike-ý и его младшего брата. Ereja была разобрана по приказанию прежнего администратора. Кроме всенощных, годового праздника mangar-ý, в «церкви» происходят венчания и крещения с окроплением водой из ладьеобразного сосудика. Церквей я видел две: 1) Egreja капитана Honorio (Avokajú) — это трехвершинная крыша на столбах с тремя крестами и снабженная стеной из кольев и досок, с одной стороны. Перед нею врыто в землю еще два креста. На месте передней стены помещаются предметы ритуала — подставка для ладьи-сосуда со стружками cedro, прислоненные к ней ритмические жезлы, употребляемые для танцев женщинами, погремушки из калебас, подставка с шамановым (padre) ожерельем; в стороне от той же линии четырехугольный столб с дырками для вставления перьев птиц, изображающих духа; высотою он приблизительно в рост человека и на месте глаз сделаны спереди тоже две дырки. Сюда же принесены и поставлены были и santos, которые оказались изображающими Ñanderike-ý и его брата; отсюда разница роста — старший выше; их подрумянили заново и тщательно вымели всю «церковь». Шаман живет тут же в углу. 2) Церковь у другой группы индейцев из Rio Grande, самой «дикой» из представленных в Arariba. Здесь «церковь» опять с одной стороны, противоположной месту креста, имеет стену в виде частокола, кругом же обведена изгородью для защиты от скота. На месте передней стены прикреплен деревянный крест с надетым на него ожерельем из перьев попугая, рядом керосиновая лампочка, на стене засунуты в щель две погремушки — маракá; в одном из углов — клетушка; перед ней костер; здесь

живет сам «padre» с семьею. Внутри подобия лавок для сиденья; сидят на них обычно подобрав ноги.

Avokajú — это маленький безусый и безбородый человечек с высоким детским голосом, горбатым носом и хитрыми глазами. Ведет он себя степенно и называет меня по-португальски с важною кротостью meu filho (мой сын). При первом же знакомстве он выражает сожаление в том, что я не привез ему цепи для часов. Этот шаман (padre) пользуется таким авторитетом среди соседей и индейцев, что в день моего приезда он всю ночь был занят отпеванием под треск погремушек (маракá) сына одного из окрестных белых поселенцев João Secco — за отсутствием настоящего католического попа, или дороговизной оного. Такое же уважение бразильцев к индейским шаманам я наблюдал и в Matto Grosso у kadiuveo.

Avokajú легко понимает мои вопросы и дает внятные объяснения. Он говорит, что padre посвящает в resa (камлание) своего ученика тем, что призывает к нему духов, которые, уже вселившись в ученика, руководят им. Эти духи являются в виде некоторых определенных птиц: arára,[1] jacú,[2] tucano,[3] но в виде urubu[4] не бывают. Перья именно этих птиц подвешиваются к ожерельям, надеваемым при камлании, к погремушкам в виде султана, на голову и т. п.; ими же бывают украшены ритмические бамбуковые жезлы, а перья arara втыкаются в упомянутый выше столб — все это должно «заставить духа (deus) слушать resa (камлание)» по выражению Avokajú.

Лечение больных, которым занимается всюду в окрестности Avokajú, состоит в призывании тех же духов. Дня через два неустанного камлания шамана, ночью является дух — или для того чтобы взять на небо душу или сказать шаману, что больной выздоровеет. Для мертвых полагается камлать ночь напролет. По смерти тело погребается в земле, а «то что говорит» (javы) уходит на небо.

Всенощная, совершаемая в своеобразной «церкви», называется i-monŋgavá-ы. Я присутствовал на такой всенощной 17 декабря 1915 г. С закатом солнца к описанной «церкви» стекаются женщины и мужчины. Мы явились туда, когда уже было совсем темно. Вокруг церкви костры, около которых сидят темные фигуры индейцев. Над головой деревянного идола Ñanderike-ý к шесту прилеплена сделанная из воска свечка — эта свечка многократно меняется втечение ночи из заготовленного запаса.

1 Arára — *Ara Ararauna, Ara chloroptera* и др. виды больших длиннохвостых ярко-окрашенных попугаев.

2 Penelope, сем. *Cracidae*, отряд курообразных.

3 Тукан — *Rhamphastidae.*

4 Черный американский гриф — *Catharistes urubu.*

Пространство вокруг идолов как под крышей, так и снаружи, чисто выметено; вокруг этой площади сидят на земле слабо освещенные фигуры «верующих» в полной тишине.

Нас усаживают прямо против «алтаря» на скамью. Несколько минут проходят в молчании.

Затем resador (шаман) сидя в гамаке продолжительно откашливается и начинает трещать двойной погремушкой, под треск он поет речитатив piano. Под это пение появляется процессия: все идут попарно, впереди, мальчики, за ними мужчины, затем женщины и девушки. У мужчин в руках погремушки, у женщин длинные бамбуковые отрезки — ритмические жезлы. Процессия входит в egreja, проходит мимо идолов, мужчины выходят из-под крыши вправо, а женщины располагаются в ряд перед идолами и садятся на землю, держа вертикально каждая свой жезл. Шаман продолжает все время свой речитатив. Когда он переходит к восьмидольному мотиву, ритмически правильному, все сидящие женщины начинают стучать бамбуками в землю, отбивая ритм вторят ему сначала робко, а затем уверенно; это пение, как и речитатив шамана происходят без слов на неопределенную гласную (иногда же правильная смена гласных), но слов при этом никаких нет.[1]

Затем женщины встают и, продолжая вторить мотиву, подпрыгивают на месте вместе с ударами бамбуковых жезлов. Мужчины и мальчики, оставшиеся снаружи и обращенные к идолам, начинают пляску под треск погремушек, которыми они поддерживают ритм; пляска состоит из нескольких шагов — вперед к идолам и назад от них, пятясь. Шаман Avokajú тоже выходит вперед, становится перед женщинами лицом к ним и тоже начинает подпрыгивать в такт своей короткой и однообразной мелодии. Это продолжается несколько минут. Затем следует пауза — все замолкают и останавливаются — но треск двойной погремушки шамана продолжается. Avokajú откашливается снова и начинает опять речитатив с большими ферматами без всякого ритмического шума, но все с тем же треском маракá. Речитатив опять сменяется маленькой ритмической восьмидольной музыкальной фразой, легким видоизменением первой, которая подхватывается женщинами, снова принимающимися прыгать в такт стуча о землю бамбуковыми тростями.

Это действие меняется еще раза два отдыхами с речитативом. В один из перерывов шаман долго объясняет присутствующим, что надо делать дальше.

[1] Пение описано Г. Манизером в его статье: «Музыка и музыкальные инструменты некоторых племен Бразилии», Сб. МАЭ, 1917.

Картина меняется: сначала мужчины все приплясывая в такт и треща маракá обходят идолов, двигаясь против часовой стрелки и проходя мимо женщин; а за ними женщины по знаку шамана и с ним во главе удаляются и, прыгая в такт обоими ногами вместе вправо наружу, описывая тем же способом круг перед идолами снаружи, возвращаются в «церковь», описывая здесь круг и снова размещаются по прежнему. Из общей массы припрыгивающих на месте отделяются пары и скачут вокруг идолов все также против часовой стрелки. Наконец первый шаман совершенно устал. Его сменяет другой, который делает опять во главе прыгающих обход вокруг «алтаря».

Оба шамана при своем пении специально обращаются к двум девушкам (прямо против себя) с распущенными волосами, без рукавов и с открытыми воротами; эти две и поют усерднее других — их по-португальски называют resadoras (камлальщицы).

Временами шаман пускается в пляс с одной из этих девушек в паре. В один из речитативных перерывов пляски шаман кланяется по направлению идолов. Кончает он, пропрыгав в одиночку два раза вокруг «алтаря».

Этого сменяет третий; как и предыдущие, он начинает с продолжительного треска погремушки; затем выходит вперед и начинает припрыгивание лицом к идолам. У этого в пении появляется даже подобие трелей на длинных нотах. Ночь уже приближалась к концу, когда церемония закончилась медленной процессией под очень медленное пение, все парами вокруг «алтаря», держа бамбуковые жезлы перед собою «свечкою» или же «на плечо». Затем палки ставятся на место к идолам за загородку, в лодочку кладутся погремушки и все расходятся группами по домам. Звезды на небе были еще ярки, рассвет начинался лишь в виде слабой бледноты на восточном краю неба.

Крещение. Днем я договорился, что шаман крестит меня, так как де я не крещеный; крещеных он отказывается крестить. Были подобраны «крестные» из индейцев, приходивших у меня выманивать бусы, белье, одеяла и пр. Крещенье всегда происходит ночью.

Мы являемся в egreja в темноте. Тлеющие угли раздуваются в костры.

У идолов зажигается восковая свечка. Девочки садятся в ряд с палками, а два мальчика, взявшись за руки, с погремушками в руках помещаются справа, где были мужчины на всенощной. Снаружи «церкви» втыкаются в землю две палки, на конце одной из них тоже зажженая восковая свечка.

В лодочке перед идолами налита вода и куски коры cedro. Начинается церемония опять треском двойной погремушки шамана. Речитативу вторят очень нескладно присутствующие. На смену их ему является ритмически

определенная коротенькая мелодия — мальчуганы пускаются в припрыжку вокруг идолов. Затем к носику челновидного сосуда прилепляют свечку и став в пары идут вокруг «алтаря» — при этом один из участников несет «лодочку». Когда все возвращаются на места — опять возобновляется прыганье и стук о землю. После этого новая процессия: к обоим концам лодочки прикрепляется по свечке, шаман велит всем встать, по правую сторону становится его жена, по левую один из моих «крестных», девочки держат палки, как свечки вертикально, и снова повторяется процессия. Затем Avokajú черпает воду рукой из лодочки и обильно поливает голову всех участников и мочит грудь, залезая рукой под рубашку, делается это совершенно молча, но со степенностью, равной только степенности попов, занятых исполнением своих треб.

Первые крестные сменяются вторыми. За одно окрестят кое-кого из присутствовавших ребят, — это делается так, что «крестный» хватает их за руку и приводит к шаману для крещения; этот насильственный элемент повидимому является необходимою принадлежностью ритуала, и существует особое слово для «хватания за руку и привлечения этим к крещению». Крестных оказывается много, и даже я, только что крестившись, уже должен был еще окрестить нескольких ребятишек. После бессчетных взаимных крещений все усаживаются. Женщины обносят присутствовавших медом, разбавленным водой.

В заключение снова пение, уже сидя, с ритмическим стуком жезлами, речитатив шамана — и мы прощаемся».

Описанные Г. Г. Манизером любопытные обряды могут быть поняты лишь после подробного уяснения тех условий, в которых явилось впервые христианство среди гуарани. Началась проповедь христианства во II половине XVI в. Разумеется деятельность миссионеров выливалась в очень странные, прямо чудовищные формы благодаря необыкновенной кротости и послушанию индейцев. Надо иметь в виду еще тот факт, что миссионеры по своему подделывались под индейский прием «богослужения» и допускали много такого, что не затрагивало строго их книжных догматов и не было ими предусмотрено. Результатом явилось то, что внешность магического характера, которого они не чужды и в официальной церкви, усвоена превосходно.

Кресты на церкви и перед нею, восковая свеча, гробовая тишина перед началом «службы», чистота пола, субботнее время всенощной — все точно сохранилось столетие или более, но и другие черты обязаны такому же подражанию — это Г. Г. Манизер видел многократно у ботокудов (борун) и кайнганг; усердное откашливание перед началом пения, которого не слышно у лесных шаманов (гуарани, кадиувео, кайнганг), есть лишь подражание

традиционной прочистке глотки христианских священников, которой вероятно тоже придан был магический смысл трепещущими слушателями; насколько мелодия близка к той, которую издавали миссионеры, судить трудно, но присутствие трелей, чуждых пению индейцев, указывает как будто и на верность передачи в этом отношении. Отсутствие слов в пении совершенно понятно; ведь латинский текст и для самих то попов не всегда является словами в настоящем смысле слова; в пении же лесного настоящего шамана слова понятны всегда; в их смысле вся сила этого пения. Своеобразный способ крещения путем паспльного «подтаскивания» не свидетельствует ли о том, каким это обычно способом делалось миссионерами? Мне кажется, что оба описанных обряда могут стать совершенно понятными, если считать их за коренное шаманство гуарани, примененное к церковным обрядам, которые не могли иметь другого значения, кроме языческого для индейцев; их идея о птицах-духах не могла быть заменена никакой другой, так как они плохо понимали миссионера, и тот часто вовсе не понимал их.

Элементы фетишизма в религиозных церемониях также имеют свои корни в дохристианской эпохе в жизни гуарани. Анимизм tupinamba в XVI в. эволюционировал в направлении фетишизма, сходного и с тем, который первые путешественники обнаружили у arawak и каранбов Антильских о-ов. Жертвы, приносившиеся духам умерших, указывали на рождение культа; tupinamba имели священные хижины и священные материальные фигуры духов, объектов их страха и почитания. «Они не покланялись духам, ни при посредстве церемоний, ни идолов, тем не менее некоторые из них пробовали иногда умиротворить духов, втыкая в почву колья и помещая около них маленькие подарки».[1] Cardim [2] уверяет, что колья втыкались в местах, часто посещаемых духами, и около кольев помещались жертвоприношения. Четырехугольный столб, украшенный перьями, фигурирует в церкви, которую видел Манизер. Персонажи мифологии индейцев тембе изображаются в виде статуй, помещаемых в их танцевальные дома.[3] Многие старые авторы указывают на существование у гуарани тупинамба калебас с формой человеческого лица, иногда украшенных перьями. Этой фигуре приносили жертву и испрашивали указаний об исходе сражения.

Yves d'Evreux сообщает, что индейцы tupinamba строят в наиболее скрытых, удаленных частях леса хижину из пальмы и помещают в нее

[1] G. Piso et G. marcgrav de Liebstatd. Historia naturalis Brasiliae. Lugduni Batavorum et Amstelodami, 1648.

[2] Cardim, p. 161.

[3] C. Nimuendajú. Sagen der Tembé-Indianer, S. 1027.

[4] Yves d'Evreux, p. 302.

маленьких идолов из воска или дерева, имеющих форму человека разной величины, но не более локтя в высоту. Сюда в некоторые дни приходил шаман и приносил с собой огонь, воду, мясо, рыбу, муку, плоды, цветные перья и цветы в жертву и для украшения фигур. Шаман оставался в этой хижине некоторое время один, вероятно для сношения с духами, изображенными в виде фигур.

Употребление крестов индейцы воспринимали охотно. Одной из причин успеха католического христианства среди тупинамба считают обещание миссионеров индейцам держать вдали от поселений всех злых духов при помощи поставленного креста. Индейцы о. Maranhão (в устье Амазонки) посылали к францисканским капуцинам специальную делегацию с просьбой поставить у них кресты, которые защитили бы их от нападений злого духа Jéropari. Yurupari (у tupinamba), Jéropari — суть духи леса, причиняющие людям зло: мешают идти дождям во время, вредят в войне с врагами и пр. Тупинамба, очень боящиеся Jurupari, устанавливают связь между этими духами и некоторыми видами птиц, пение и звуки которых наводят страх.[1] Миссионеры называли этих духов «дьяволами» и боролись с ними с помощью креста.

Из приведенных сведений видно, как не трудно было приспособить христианский культ к понятиям индейцев. Kaioa (guaïhraé) в форме христианских святых изображают и представляют духов, их предков и прародителей, братьев-близнецов. Соединение индейской мифологии с христианским культом дало настоящий культ близнечных божеств, в форме, подобной той, которую мы видели у других народов земли.

Представление о птицах-духах широко распространено среди различных племен гуарани. Индейцы племени tupinamba имеют сверхестественный страх пред одной птицей matim tapirera, судя по описанию кукушка (*Cuculus cayanus* L.). Эти птицы являются для индейцев вестниками их умерших родственников, и крик птицы истолковывается, как приказ из потустороннего мира.[2] Видимо, *Cuculus cayanus* рассматривается, как воплощение духов умерших. Mundurukú так же думают, что в форме птиц души умерших приходят охотиться на землю.[3] Ту же самую роль matim tapirera играет и у chiriguano. Guarayú утверждают, что некоторые виды птиц — пришельцы из страны предков.[4] Многочисленные примеры этого порядка приводит Koch-Grünberg для других племен индейцев Южной Америки.[5]

[1] Yves d'Evreux, p. 282.

[2] I. Léry. Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil. Paris, 1880, p. 178.

[3] A. Tocantins. Estudos sobre a tribu «Mundurucu». Rev. do Inst. hist. e geogr. braz. Rio de Janeiro, 1877, t. XL, Parte II, p. 116.

[4] J. Cardus, p. 75.

[5] Koch-Grünberg. Zum Animismus etc. S. 13—15.

Представление о птицах-духах нашло свое выражение в культе kaioa (guaïhraé), когда они вставляют в столб перья птиц, изображающих духов. Духи имеют любовь к перьям. Индейцы tupinambа думают, что если бросить на волнующееся море перья птицы тинаму, то духи предков успокаивают поднятые ими волны.

С представлением о духах-птицах связано употребление маракá. Маракá — музыкальный инструмент, состоящий из калебасы, внутрь которой положены зерна или камешки, которые производят трескучий шум. Зерна, вкладываемые в маракá, выбирают не случайно. Это, в большинстве, семена растения, называемого утаí, которое считается священным. Шаманы умеют извлекать из этого простого инструмента самые невероятные звуки. Маракá очень широко распространен среди всех групп гуарани по всей Южной Америке и всюду имеет священный характер. Этот инструмент, почти всегда украшенный перьями птиц, чаще всего перьями большого попугая «ара», рассматривается как приемник духов. Духи, которые могут обнаруживаться в маракá, это души предков,[1] они сообщают шаману (pagé) его силу, знание будущего. Маракá являются поэтому необходимою принадлежностью всех религиозных праздников, церемоний и всех плясок, для которых они определяют ритм. Отправляясь на войну, индейцы танцовали пред маракá, прося духов захватить пленников. Во всех случаях, когда шаману нужна помощь духов, он вызывает их при помощи маракá.

Употребление этого интструмента со всеми его свойствами и значением сохранилось и на «всепощных», «крещениях» и других «христианских» церемониях наших индейцев.

В описанном Г. Манизером обряде «всенощной» и «крещения» пляска и ее формы являются совершенно теми же, в основных чертах, что и пляска ava-mbihá при похоронах, описанных выше, и танцы других племен гуарани. Описание праздников и танцев Lery, Yves d'Evreux, Cardim и др. вполне подтверждают это. О роли двух девиц в плясках Soares da Soura сообщает, что иногда, когда все племя принимало участие в танцах, делая круги по деревне, две молодые девицы проходили с пением между группами. Во всех описаниях танец происходит под ритмический гул, производимый женщинами, ударом бамбуковых отрезков о землю. Здесь я отмечу также почти полное тождество танца каапва, как то наблюдал Ambrosetti[2] и я[3], с описаниями танца арарасúва.[4]

[1] Thevet, p. 224.

[2] J. Ambrosetti. Los indios Caingua del Alto Paraná (Misiones). Bolet. d. Inst. geogr. argent. Buenos Aires, 1895, t. XV.

[3] I. D. Strelnikov. La música y la danza de las tribus indias kaaihwua-guarani, kaingang y botocuda. Proc. of XXIII Intern. Congr. of the Americ., New York, 1928.

[4] Nimuendajú, p. 346—349.

Свойства и функции шамана в «церковных» церемониях, описанных Г. Манизером, ничем не отличаются от того, чем обладают шаманы лесных индейцев, ничего общего не имевших с христианством. В каждой группе племен имеется свой шаман, являющийся посредником в сношениях с духами, и обладающий поэтому большой магической силой. Отсюда их непререкаемый авторитет у всех гуарани. Этот авторитет шаманов велик и у белых, как показывают случаи замены шаманом католического священника в похоронах бразильца. Pagé никогда не отдают приказаний, которые не были бы немедленно исполнены индейцами. Несмотря на свою магическую силу, шаманы очень редко используют ее в политических целях. Шаманами могут быть и женщины, как это указывает из старых писателей Yves d'Evreux для tupinamba, и как это наблюдал Бертони у гуарани Парагвая. Главные функции шамана состоят в просьбах к духам дать урожай или дождь в засуху, в излечении больных, в просьбе всяческих благ вообще и в избавлении от всего дурного. Все сношения шамана с духами сопровождаются обычно звуками марака, как приемника и носителя духов.

Гуарани дали католическим священникам название avaré. Avaré обозначает — руководитель, духовный учитель, «главный хранитель знания и традиций». Свойства своего шамана pagé индейцы перенесли и на пришедшего к ним католического патера.

Ничего не изменив в собственных религиозных представлениях, гуарани приспособили к своим верованиям и церемониям некоторые элементы христианского культа.

Уже после того, как моя статья была набрана, я получил (3 VI 1930) статью H. Ploetz et A. Métraux. La civilisation matérielle et la vie sociale et religieuse des Indiens Žè du Brésil méridional et oriental. Revista del Instituto de Etnologia de la universidad nacional de Tucumán (Argentina), t. I, Entrega, 2a, 1930, pp. 107—238. Авторы дают подробное сравнительное описание материальной культуры и религиозных верований различных племен группы жес-ботокудов, кайнганг, камакан и др. При описании ботокудов авторы основываются по преимуществу на материалах статьи Г. Манизера о ботокудах, которая в переводе была напечатана в Archivos do Museo Nacional do Rio de Janeiro, vol. XXII, 1919, pp. 243—273.

При описании различных сторон материальной культуры племен индейцев группы жес авторы отмечают неоднократно влияния более высокой культуры индейцев гуарани; постройка хижины, распространение гамака, начатки агрикультуры, керамическое искусство, распространение тембета

и переходные формы к ботоке типичных ботокудов, повязки на ногах над и под коленями, музыкальные инструменты, как маракá, и некоторые другие черты культуры ряда племен группы жес находились под влиянием гуарани. Авторы в заключение приходят к выводу, что культура жес обоих подгрупп, восточной и южной, не представляется единой и что эти племена подвергались различного рода влияниям; может быть даже они составлены из рас различного происхождения и языка (р. 227). Все это только подкрепляет мои соображения о громадном влиянии гуарани на борун, которые я высказал на основании анализа религиозных представлений этих племен индейцев.

Памяти С. М. Дудина

(Доложено акад. Е. Ф. Карским в заседании Президиума АН 13 V 1930 г.)

В ночь с 8 на 9 июля 1929 г. скончался в Ленинграде от паралича сердца старый работник Музея антропологии и этнографии Академии Наук СССР Самуил Мартынович Дудин.

С. М. Дудин занял штатную должность заведывающего фотографическим отделом Музея антропологии и этнографии Академии Наук СССР в 1911 г., одновременно с 1914 г. заведывая Отделом среднеазиатских древностей, Отделом изображений, а также бесплатно исполняя обязанности секретаря совета Музея. Но фактически работа С. М. в Музее началась с 1893 г., в связи с его экспедиционными работами.

Еще будучи учеником старшего класса Елисаветградского реального училища, в 1887 г. С. М. был арестован по политическому обвинению и сослан в Восточную Сибирь — сначала в Верхнеудинск, а потом в Кяхту; пробыл в политической ссылке 5 лет. Руководитель Орхонской экспедиции Академии Наук академик и директор Музея антропологии этнографии В. В. Радлов, будучи в Кяхте, обратил внимание на прекрасные зарисовки С. М. и привлек его к работе в указанной экспедиции в качестве художника-фотографа. Благодаря ходатайству В. В. Радлова С. М. получил возможность вернуться из политической ссылки в столицу, причем вернулся сначала нелегально. В Петербурге С. М. поступил в б. Академию художеств, в класс художника И. Е. Репина, и в марте 1898 г. окончил курс б. Академии художеств, после чего был командирован б. Академией художеств заграницу для усовершенствования в искусстве живописи.

В 1893 г. С. М. участвует в археологической экспедиции В. В. Бартольда, теперь академика, а тогда молодого ученого, в Туркестан, где С. М. один проехал Чуйскую долину и вокруг оз. Иссык-Куля. В 1898 г. С. М. изучает самаркандские памятники, результатом чего была, между прочим, его печатная работа «Орнамент и современное состояние самаркандских мечетей» (Изв. Арх. ком. VII, 1903). В 1905 г. С. М. произвел

раскопки, по поручению Русского комитета для изучения Средней и восточной Азии, в мавзолеях Шах-зиндэ в Самарканде и одновременно собрал богатые коллекции по древней среднеазиатской керамике для академического и Русского музеев. В 1908 г. С. М. опять предпринял экспедицию в Самарканд, результатом которой были его замечательные акварельные рисунки и фотографии старых архитектурных памятников Средней Азии. В 1909—10 гг. С. М. участвовал в экспедиции акад. С. Ф. Ольденбурга, изучая памятники буддийской живописи и скульптуры в Западном

С. М. Дудин.

Китае; результат изучения — работа «Техника стенописи и скульптуры в древних буддийских пещерах и храмах Западного Китая» напечатана в Сборнике Музея антропологии и этнографии. В 1914—15 гг. С. М. вновь участвует в экспедиции акад. С. Ф. Ольденбурга в Китайский Туркестан.

Научные труды С. М. относятся главным образом к вопросам техники буддийского и исламского искусства Средней и Центральной Азии. Он был одним из крупнейших специалистов в области коврового дела, керамики и других отраслей художественной промышленности. Государственная

«Экспертная комиссия» привлекла его в 1920—21 гг. в качестве эксперта по учету государственных ценностей; после того Внешторг и Госторг пригласили его консультантом при отборке и расценке больших партий ковров для экспорта. Государственный эрмитаж, Русский музей и другие учреждения всегда приглашали С. М. в качестве консультанта по вопросам керамики и прикладного искусства. Гос. академия истории материальной культуры имела его в числе штатных «ученых сотрудников».

Перу С. М. принадлежит 18 печатных научных работ, список которых прилагается ниже. Сравнительно малая продуктивность в этом отношении С. М. объясняется его очень большою служебною нагрузкою. В Музее антропологии и этнографии С. М. втечение 20 лет безвозмездно исполнял обязанности секретаря совета, заведуя одновременно Отделами среднеазиатских древностей, изображений, фотографической мастерской и муляжно-модельной мастерской. Одновременно С. М. был бессменным секретарем Радловского кружка при Музее антропологии и этнографии, по избранию, с момента основания кружка в 1918 г.; работал в Географическом институте, потом в Ленинградском государственном университете, в Гос. академии истории материальной культуры и в Обществе художников им. Куинджи, в котором он был одним из членов-учредителей и заведывающим библиотекой. В Ленинградском государственном университете С. М. преподавал фотографирование на географическом факультете. Он и скончался на почетном посту своей университетской работы, командированный университетом в университетскую станцию в Саблино для руководства летними практическими работами студентов.

СПИСОК

ПЕЧАТНЫХ ТРУДОВ С. М. ДУДИНА [1]

1. Предварительный отчет о поездке из Эрденицзу в Кяхту. Сб. Труд. Орхонск. Эксп. 1897.
2. Орнаментика и современное состояние старинных самаркандских мечетей. Изв. Арх. ком., 1903, вып. 7.
3. Отчет о работах с мавзолеем Шах-Зинда в Самарканде в 1906 г. Изв. Русск. ком. для изуч. Средн. и Вост. Азии, 1906, № 6.
4. Отчет о поездке в Самарканд летом 1908 года. Ibid. 1910, № 10.
5. Архитектурные памятники Китайского Туркестана. Из путевых записок (Отд. отт. из №№ 6, 10, 12, 22, 28 и 31 журн. «Архит. Худ. Еженед.», 1916).
6. Техника стенописи и скульптуры в древних буддийских пещерах и храмах Западного Китая. Отд. отт. из Сб. МАЭ, 1917, т. V.
7. Огюст Роден (очерк). «Нива», 1918.
8. Е. Цветков (очерк). Ibid.
9. Цветковская Галлерея (очерк). Ibid.
10. В. Д. Поленов (очерк). Ibid.

[1] Составлен Е. М. Кубиш.

11. Прянишников (очерк). Ibid.
12. Киргизский орнамент. «Восток», 1925, кн. 5.
13. К вопросу о технике изразцовых мозаик Средней Азии. Изв. ГАИМК 1925, т. IV.
14. Ковровые изделия Средней Азии. Сб. МАЭ, т. VII.
15. Фотография в этнографических поездках. Каз. муз. вестн., 1921, №№ 1—2.
16. Фотография в научных поездках. Краеведение, 1923, №№ 1 — 2.
17. Резьба по дереву у киргиз. Зодчий, 1901.
18. Среднеазиатские ковры. Столица и Усадьба, 1916.

С. М. ДУДИН[1]

Э. К. Пекарского

С. М. Дудин родился 19 августа 1863 г. в местечке Ровном Елисаветградского у., Херсонской губ., в семье сельского учителя Мартына Тихоновича Дудина, который раньше служил на военной службе, а, выйдя в отставку, поселился в местечке Селенастом того же уезда и стал учителем тамошней сельской школы.

С. М. с детства уже рисовал мелом на спинке деревянного дивана, на сундуке, на скамьях, на глиняном полу, на грифельной доске и на чем попало. Под впечатлением рассказов отца, он много рисовал из военной жизни и вообще все, что видел вокруг себя. Когда он начал заниматься в школе, то его рисунки получили более определенный характер.

По окончании школы С. М. поступил в Елисаветградское земское реальное училище, в котором до IV класса был земским стипендиатом, а потом учился за счет родителей.

Училище С. М. не кончил по причине его ареста в последнем VII классе. Сидел в Елисаветградской тюрьме, и когда родные и товарищи навещали С. М., то он часто шутил, говоря: «Разве это тюрьма. Это — экономия. Приходит повар и спрашивает: паничи, що Вам на обід варить?». Но для посетителей там было неприглядно: грязно и жутко. Из Елисаветградской тюрьмы С. М. с товарищами отправили в Московскую центральнею тюрьму.

Из показания С. М., данного на предварительном следствии, явствует, что в г. Елисаветграде в 80-х гг. существовал кружок украинской «громады», который поддерживал связь с Киевом, занимался главным образом культурной работой и был единственной организацией, которая имела оформленное идейное лицо. Это было либерально-национальное объединение с общими народническими симпатиями. Члены кружка устраивали чтения литературы народнической школы и популярных статей по общественным

[1] Из доклада Э. К. Пекарского в заседании Радловского кружка 12 XII 1929, посвященном памяти С. М. Дудина. Э. К. Пекарский в своем докладе широко воспользовался автобиографией С. М., написанной им для Гос. академии истории материальной культуры.

вопросам. Это была подготовка для чтения настоящей революционной литературы. С. М. в этом кружке занимался переводами писателей народнической школы на украинский язык. Революционирование кружка шло довольно быстро; членов кружка не удовлетворяло чтение, и они попробовали выступить на путь более активной пропаганды. Ими гектографировались «Программа Исполнительного комитета» и «Воззвание к украинскому народу Исполнительного комитета», которые были разосланы местным интеллигентам и грамотным крестьянам.

В 1882 г. из Харькова приезжал руководитель для связи с харьковской группой «Народной Воли». Кружок был переформирован и ставил себе задачи: 1) серьезно ознакомиться с общественными науками и 2) готовиться серьезно к революционной деятельности. Он получил название «Елисаветградский кружок саморазвития». Когда 15—18 ноября того года руководитель уехал, то руководство кружком временно было передано С. М. В конце февраля этот кружок самообразования был переименован в народовольческий, и была установлена тесная связь с Харьковом. Активная группа, в которой был и С. М., занялась гектографированием прокламаций. Устраивались торжественные вечера, посвященные выдающимся революционным событиям: вечер 1 марта, вечер посвященный Карлу Марксу, и др. Зима 1883 г. была высшей точкой развития кружка, после чего начинается его упадок. Активная группа разъехалась, Дудин уехал в деревню, где, по ее поручению, резал печати и передавал их в город. Всего было вырезано 18 печатей.

В конце января 1884 г. С. М. посещал собрания рабочих на одной из квартир, читал им «сказку про то, как царь Археян хотел богу жаловаться», и просил их отлить коробку проектированного им разрывного снаряда. Рабочие обещали исполнить это. Он не объяснял им цели этого поручения, но они догадались сами. С. М., заинтересовавшись вопросом о взрывчатых веществах, задумал устроить сам разрывной снаряд в роде снаряда 1 марта, но проще, и с этой целью устроил снаряд из дерева, небольшой величины, начиненный двумя зарядами пороха. Снаряд этот он привез в Елисаветград, где и произвел пробу. Опыт не удался, и он решил сделать снаряд из металла, о чем и просил рабочих.

С весны 1884 г. в кружок снова вносится оживление. В мае возвращается С. М. Снова собираются остатки кружка, но было решено организации не устраивать, так как участников не удовлетворяла программа партии. В Харьков было передано желание, чтобы была выработана новая программа на общем съезде, пока же было решено делать все возможное для партии. Все лето отдельные члены кружка собирали деньги, делали подложные документы, подготовляли материал для гектографирования, а

С. М. продолжал резать печати. Начавшиеся 10 августа аресты прекратили эту работу.

Еще в 1882 г. кружок стал завязывать сношения с рабочими, серьезную пропаганду и организацию среди рабочих. Для этой цели в декабре того года был прислан из Ростова рабочий Панкратов, которому пришлось много работать среди нетронутой рабочей массы; необходимую нелегальную литературу ему доставлял С. М. Этот рабочий кружок тоже был разгромлен в августе 1884 г.

С. М. обладал несомненными организаторскими способностями и исполнял хорошо и точно всякое дело, за которое брался. Это была натура с несколько скептическим настроением. Народовольчество его не удовлетворяло, и он стал серьезно изучать Маркса, делал из него длиннейшие выписки и выработал теорию, по которой настоящий социализм должен притти мирным путем и постепенно. Целых три года тянулось дело, и в конце концов С. М. без суда, в 1887 г. в административном порядке был выслан в г. Селенгинск Забайкальской обл. за участие в революционном кружке.

С. Е. Лабина в письме, посвященном памяти друга детства С. М., вспоминая фамилии товарищей, сидевших вместе с С. М. и сосланных, пишет, между прочим: «Я помню проводы их. В тюремном дворе мы стояли в стороне, принеся провизию для дороги. Хотелось плакать, а молодежь шутит, смеется... Наконец, мы простились со всеми и вышли за ворота. Они тоже двинулись к вокзалу. — За что вас шлют так далеко, спросила я. Да так, за пустяки: директору окна побили. Да еще кое за что; но лучше об этом вам не знать, а то, может случиться допрос какой, и будут вас терзать, мои милые сестрички, а мне жаль вас, ангелов».

С тех пор и до конца своей жизни С. М. к революционной деятельности не возвращался.

В Селенгинске, продолжая работы, которыми интересовался еще в училище, С. М. при содействии Главной физической обсерватории устроил метеорологическую станцию и вел наблюдения, собирал фольклорный материал среди русского населения, геологические коллекции и делал этнографические зарисовки у бурят. Весь этот материал передан им в Музей Восточно-сибирского отдела Географического общества. В Селенгинске же С. М. познакомился с Потаниными и для них рисовал сцены из бурятской жизни.

В 1890 г. переехал в г. Троицкосавск и поступил на службу в фотографию Н. А. Чарушина, где и пробыл до 1892 г. Отсюда, в качестве рисовальщика, участвовал в Орхонской экспедиции акад. В. В. Радлова и Ядринцева, с которыми добрался потом и до Петербурга, будучи амни-

стирован по ходатайству Г. Н. Потанина. В декабре того же года выдержав экзамен, С. М. поступил в б. Академию художеств, которую и окончил со званием художника, получив командировку за-границу на казенный счет. С 1893 г. С. М. Дудин работал в Музее антропологии и этнографии Академии Наук, в Археологической комиссии, в Русском комитете по изучению Восточной и Средней Азии и др. и участвовал в различных художественных выставках. В Музее антропологии и этнографии до 1911 г. работал приватно, а с 1911 г. до своей смерти состоял в числе штатных сотрудников в должности ученого хранителя Отдела древностей Восточного и Западного Туркестана, заведывающего Отделом изображений и фотографической мастерской, а также исполнял обязанности секретаря Музея и состоящего при Музее Радловского кружка.

За время с 1887 г. им выполнены следующие работы. В Селенгинске собран «Монголо-бурятский орнамент» (находится в Иркутском музее и в Музее антропологии и этнографии). В 1892 г. исполнен альбом рисунков монгольских древностей, изд. в «Трудах Орхонской экспедиции» Академии Наук в 1894 г. К 1893 г. относится рекогносцировочная поездка в Туркестан совместно с В. В. Бартольдом (ныне академиком), в которую С. М. выполнил ряд рисунков и фотографий и описание памятников древностей на пути от Ташкента через Верный вокруг Иссык-Куля, долину Арпа (хранятся в Азиатском музее и Музее антропологии и этнографии). В 1894 г., по поручению музея антропологии и этнографии, собрал на Украине этнографические коллекции и фотосъемку того же характера (находится в музее). Выполнил ряд таблиц для «Минусинских древностей» В. В. Радлова, изд. Археологической комиссии. В 1895 г., по поручению Археологической комиссии, выполнил около 200 негативов разм. 24×30 *см* с архитектурных памятников г. Самарканда и ряд прорисей и калек с мозаик и изразцов (в Гос. академии истории материальной культуры). В 1899 г., по поручению Этнографического бюро Тенишева, для Парижской всемирной выставки предпринял поездку к туркам-казакам Акмолинской и Семипалатинской обл. и заснял более 600 негативов по быту казаков (находятся в Гамбургском этнографическом Музее, отпечатки — в Музее антропологии и этнографии). В 1900—1902 гг., по поручению Этнографического отдела Русского музея, совершил три поездки по Русскому Туркестану и по Западной части Китайского Туркестана, где собрал большие этнографические и археологические коллекции и заснял более 2000 негативов по быту узбеков, таджиков, киргизов, туркменов и других народностей (находятся в Этнографическом отделе Гос. русского музея).

Во время поездок 1893, 1895—1902 гг. собрал богатый материал по орнаментике киргизов, таджиков, узбеков и туркменов. Обработанная

часть этого материала по киргизам находится в б. Академии художеств и в Музее антропологии и этнографии. Материал по керамике — частично в Гос. академии истории материальной культуры. В 1905—1907 гг. по поручению Русского комитета по изучению Восточной и Средней Азии С. М. совершил две поездки в Самарканд, где заснял более 1600 негативов размера — 24×30 декоративной уборки (изразцы росписные и изразцовые мозаики) всех архитектурных памятников эпохи Тимура и Тимуридов с отметками по натуре разницы в тонировке на специально изготовленных таблицах (находятся в Музее антропологии и этнографии).

В 1909 и 1914 гг., по поручению того же Комитета, участвовал в двух экспедициях акад. С. Ф. Ольденбурга в Восточный Туркестан и Западный Китай (провинция Ганьсу, урочище Чанфудун), где выполнил около 2000 негативов разм. 24×30 и 18×24 по архитектуре, скульптуре и стенописи древних буддийских монастырей и храмов, несколько десятков квадратных метров прорисей и калек; срезал и впоследствии укрепил и смонтировал более 250 *м.* стенописей и т. п. Заснял путь обоих маршрутов на пластинках небольшого размера (находятся в Музее антропологии и этнографии).

ВОСПОМИНАНИЕ О С. М. ДУДИНЕ

В. В. Бартольда

Я знал Самуила Мартыновича Дудина с 1893 г., когда Академия Наук поручила ему отправиться вместе со мной в Среднюю Азию для ознакомления с памятниками старины, преимущественно в долинах рр. Чу и Или. Экспедиция была предпринята по инициативе В. В. Радлова, который и в этом случае проявил стремительность своего темперамента. Ни тот, ни другой из нас не обладали необходимой подготовкой. Я успел приобрести некоторые, хотя в то время, конечно, очень скромные познания в области письменных источников, но не имел никакого опыта в деле изучения материальных памятников; С. М. принимал участие в 1891 г. в Орхонской экспедиции В. В. Радлова и напечатал «Предварительный отчет поездки из Эрденицзу в Кяхту»,[1] где описываются развалины построек и старые могилы, но был совершенно незнаком с литературой о Средней Азии, в том числе и о памятниках среднеазиатской архитектуры. Грандиозные самаркандские постройки произвели на него сильное впечатление; ничего подобного он не ожидал там встретить; только много лет спустя для него выяснилась зависимость среднеазиатской архитектуры от персидской. В общем, как видно и из сказанного в моем печатном отчете об экспеди-

[1] Сборн. труд. Орх. эксп., I, 1892, стр. 24—27.

ции, С. М. был подготовлен для выполнения своей задачи лучше меня. При составлении отчета я не только воспользовался его фотографиями, эстампажами, чертежами и т. п., но воспроизвел из его записей, предоставленных им в мое полное распоряжение, описание многих памятников, даже таких, которые были осмотрены нами обоими.

В то время прямого железнодорожного сообщения с Туркестаном еще не было; мы ехали кружным путем через Москву, Нижний Новгород, на пароходе по Волге до Астрахани и по Каспийскому морю до Узун-Ада, оттуда по железной дороге в Самарканд, где тогда оканчивался рельсовый путь, из Самарканда в Ташкент на почтовых, из Ташкента верхом до Аулие-Ата и долины Таласа, где вследствие случившегося со мной несчастия (перелома ноги при падении с лошади) закончилось наше совместное путешествие. Из наших общих впечатлений в Европейской России, кроме осмотра построек приволжских городов, особенно Казани и Саратова с его Радищевским музеем, в моей памяти сохранилось впечатление от дней, проведенных в Москве, где тогда (в мае 1893 г.) праздновалось десятилетие коронования Александра III. Мы были свидетелями восторженных манифестаций, под впечатлением которых я сказал Дудину: «Можно подумать, что находишься в толпе сумасшедших». Он ответил: «Так оно и есть; сумасшедшие или мы, или они; в нашей нормальности сомнения быть не может; следовательно...».

Резкого революционного настроения у Дудина в то время уже не было. Он продолжал сочувствовать революционной работе, даже террористической, но для него самого период активной революционной деятельности уже миновал. Как след, оставленный ссылкой и в особенности этапным путешествием к месту ссылки, он тогда сохранял ненависть к солдатам. Не знаю, когда и в какой степени это чувство у него исчезло; знаю только, что он, в противоположность многим другим бывшим революционерам, не радовался поражениям царской армии в войне с Японией и видел в событиях этой войны позор для всех русских. Помню, как он после падения Порт-Артура спорил об этом с некоторыми товарищами по музею и сказал им: «Я чувствую себя так, как будто мне дали по роже».

Главным предметом мыслей С. М. было, конечно, искусство. По его мнению, первым шагом к установлению известности художника было принятие его картины на выставку передвижников; школы, еще господствовавшей тогда в б. Академии художеств, он не признавал. Когда господство перешло к передвижникам, С. М. работал в классе И. Е. Репина. Помню, как В. В. Радлов восторгался поступком С. М., когда он, уже имея возможность закончить свое обучение и получить диплом, добровольно решился остаться в классе И. Е. Репина еще на один год.

Этнографией вообще и бытом восточных народов в частности С. М. в то время не занимался; но у него уже тогда были некоторые мысли, если не ошибаюсь, не обнародованные им и впоследствии, о влиянии окружающей природы на цвет одежды людей. Между прочим, он говорил мне, что в Шварцвальде у населения должна быть особенная любовь к красному цвету. Я вспомнил о виденных мною в Шварцвальде красных жилетах мужчин, чем как бы подтверждалось мнение С. М.

Кто ездил с С. М. в экспедиции, тем известно, настолько его, при всем его благодушии и врожденном благородстве, раздражали неприятности, неразрывно связанные, особенно в то время, с путешествиями по Средней Азии. Не говоря уже о степных колодцах с полусоленой водой или о тех днях, когда у него выходили папиросы, С. М. приводила в крайнее раздражение обстановка переполненного вагона III класса, особенно в ночное время, и это отражалось как на его спутнике, так и на присутствующей публике. Иногда проходило несколько дней, прежде чем он становился вновь похожим на самого себя. Само собою разумеется, что всякая мелочная раздражительность исчезала тотчас же, как только удавалось сделать какую-нибудь находку, казавшуюся нам интересной в научном отношении. Впоследствии С. М. приходилось участвовать в лучше задуманных и находившихся под руководством более опытных лиц экспедициях (я имею в виду особенно экспедиции в Западный Китай 1909 и 1914 гг.); его раздражительность и нетерпение проявлялись и там, но быстрее уступали место благодарности руководителю за возможность ознакомиться, благодаря ему, с выдающимися художественными памятниками культуры далекого прошлого.

После экспедиции 1893 г. и издания отчета о ней в 1897 г. у меня вновь установилось тесное и постоянное общение с С. М. только в послереволюционные годы, когда он был секретарем Туркестанской комиссии при Академии истории материальной культуры и Радловского кружка при Музее антропологии и этнографии. В дореволюционные годы мне пришлось быть одним из двух секретарей[1] учреждения (Русского комитета по изучению Средней и Восточной Азии), к которому имели некоторое отношение работы С. М., и в этом случае наши взгляды разошлись. Превосходный фотограф, С. М., может быть, несколько преувеличивал значение фотографической регистрации в деле изучения и охраны памятников. Председатель Комитета, В. В. Радлов, вполне разделял увлечение С. М.; В. В. Радлову казалось, что фотографическая регистрация не только сохранит для науки

[1] Вторым был покойный Л. Я. Штернберг. Пользуюсь случаем, чтобы исправить ошибку, допущенную в Сборнике МАЭ, т. VII, стр. 63: ведение протоколов комитета было возложено не на Л. Я., но на меня. Все протоколы до конца существования комитета составлялись мной одним.

то, что подвергалось опасности разрушения, но дает возможность привлекать к ответственности людей, по небрежности или злонамеренности которых происходили разрушения; казалось, что фотография значительно облегчит контроль и даст возможность при осмотре здания точно установить, какие разрушения произошли со времени изготовления снимка. Как средство контроля, фотография едва ли могла быть использована, так как едва ли было возможно обязать сторожей зданий следить за каждым, даже самым мелким разрушением, которое могло быть установлено только фотографией. Не все члены Комитета разделяли и увлечение фотографией, как источником для научного изучения построек; некоторым казалось, что не меньшее значение имели этюды в красках, чертежи и т. п., хотя, конечно, всеми признавалось, что фотографические работы могут быть только дополнены, но не заменены другими.

С. М. были выполнены для комитета две командировки в Самарканд с целью подробной фотографической регистрации местных архитектурных памятников, в 1905 и 1908 гг.; фотографированию подлежали все архитектурные детали, в том числе изразцы и мозаики. Результатом этих работ было собрание превосходных снимков, давно оцененных по достоинству. Работы 1905 г. были посвящены мавзолеям Шах-зиндэ; работы 1908 г. большему числу построек. Кроме того С. М. предполагал в 1908 г. «во избежание расхищения декоративных украшений, отпавших со стен в последнее землетрясение с различных зданий, а также и декоративного украшения зданий, пришедших к полному разрушению»,[1] собрать и вывезти в Петербург весь этот материал, т. е. не только то, что уже отпало, но и то, что только грозило упасть. И в этом случае предположения С. М. были вполне поддержаны В. В. Радловым. В столичных ученых кругах в то время не верили в возможность обеспечить сохранность научного материала в провинциальных и захолустных городах. Опыт прошлого, казалось, показывал, что судьба научных начинаний в таких городах находится в слишком большой зависимости от отдельных лиц; стоило приехать новому администратору, не склонному продолжать традиции своего предшественника, или уехать местному научному деятелю, которому не оказывалось преемника, чтобы забрасывались и обрекались на гибель ценные научные собрания. С другой стороны, по мере культурных успехов окраин, местные деятели не хотели больше мириться с увозом в столицы всего ценного в научном отношении. В Самарканде в 1908 г. (С. М. отмечается разница между этим годом и 1905 г., когда никто ему не препятствовал) уже были местные ученые, было стремление создать местный музей, хранить

[1] Изв. Русск. ком., № 9 (1909), стр. 3.

и изучать на месте научный материал; С. М., как видно из его отчета,[1] встретил со стороны администрации решительное сопротивление и не мог даже приступить к «сбору изразцов и мозаик для Русского музея». С этой неудачей С. М. не был склонен мириться, тем более, что, по собранным им данным, самаркандские здания в промежуток между 1905 и 1908 гг. несколько пострадали: «особенно крупных обвалов не произошло», но «площадь декоративной уборки уменьшилась в довольно значительной степени», причем, «обломки ее, свалившиеся во время землетрясения в разных зданиях, никем не собраны». Когда в том же 1908 г. сенатору графу Палену было поручено произвести всестороннюю ревизию Туркестанского края, С. М. особой запиской ознакомил ревизующего сенатора с действиями самаркандской администрации по вопросу об охране памятников прошлого. В. В. Радлов и Л. Я. Штернберг хотели напечатать эту записку в «Известиях» Русского комитета; я ознакомился с ней только в сверстанной корректуре (дело издания и корректирования «Известий» находилось в руках Л. Я. Штернберга); вполне признавая научную ценность записки, я, однако, не сочувствовал ни насильственному увозу из Самарканда, вопреки желанию местных деятелей, декоративного убранства зданий, ни обращению к ревизующему сенатору, что могло бы затруднить дальнейшие работы Комитета в Самарканде, невозможные без содействия местной администрации. По моему настоянию, поддержанному С. Ф. Ольденбургом, В. В. Радлов согласился на исключение из «Известий» записки С. М.

С. М. до конца жизни оставался при своем мнении и жалел, что ему не удалось вывести из Самарканда хранившийся там без достаточной, по его мнению, заботливости материал. Это разногласие, однако, не помешало установлению между нами той близости, которая соединяла нас в последние годы его жизни. За эти годы мои воспоминания о С. М. не омрачены ни одним неприятным впечатлением, ни одним неприятным словом с той или другой стороны. Как председатель Туркестанской комиссии при Академии истории материальной культуры и Радловского кружка, втечение короткого времени (в 1920 г.) также как директор Музея антропологии и этнографии, я находился в постоянном общении с С. М., как секретарем этих учреждений. По моим личным впечатлениям С. М. именно в эти годы, когда многие под влиянием голода и других бедствий доходили до крайнего раздражения, становился более уравновешенным, чем прежде. Несмотря на неприятные стороны секретарских обязанностей, эти обязанности, видимо, привлекали его к себе и исполнялись им не только с безукоризненной добросовестностью, но и с любовью. Им аккуратно посещались заседания Академии истории

[1] Изв. Русск. Ком., № 10 (1910), стр. 57 и сл.

материальной культуры, где им, по поводу доклада А. Т. Федотова, была напечатана статья «К вопросу о технике изразцовых мозаик Средней Азии».[1] Независимо от вопроса (о котором я, как неспециалист, не решаюсь судить), насколько С. М. был прав в этой полемике, статья является образцом убедительной и в то же время сдержанной аргументации.

В моих воспоминаниях память о С. М. неразрывно связана с памятью о Радловском кружке. Как почитатель, хотя отнюдь не слепой, В. В. Радлова, С. М. принадлежал к числу более всего дороживших существованием кружка его имени. Когда я перестал быть директором Музея антропологии и этнографии, мне казалось необходимым уступить и председательство в Радловском кружке другому лицу, чтобы сделать возможным более тесное объединение деятельности кружка и Музея. Если я потом отказался от своего намерения, то только по настоянию С. М., находившего (вероятно, ошибочно), что кружок может упрочить свое существование только под моим председательством (лично мне кажется, что при таком секретаре, каким был С. М., обязанности председателя мог исполнять каждый). Чтобы придать деятельности кружка характер постоянной научной работы, я предложил присоединить к публичным заседаниям, которых могло быть только несколько в год, ежемесячные заседания с докладами в более тесном кругу. Эта мысль встретила горячее сочувствие со стороны С. М., который придумал для этих заседаний название: «Расширенное заседание правления», заботился о том, чтобы для каждого заседания заранее был обеспечен доклад, и в полном смысле слова был душой кружка.

Очень вероятно, что мне не удалось в этих воспоминаниях о дорогом Самуиле Мартыновиче выразить все то, что мне хотелось; надеюсь только, что и те места, где мне приходилось касаться наших разногласий, не оскорбят ни памяти покойного, ни чувств близких ему людей. Помимо признания заслуг покойного перед наукой, мне хотелось, по мере сил, выразить чувство уважения и любви к хорошему человеку, которого не забудет никто из тех, кто имел счастье близко знать его.

ПАМЯТИ САМУИЛА МАРТЫНОВИЧА ДУДИНА

С. Ф. Ольденбурга

Самуилу Мартыновичу Дудину принадлежит совершенно особое место в истории изучения прошлого Центральной Азии. Художник и тонкий, внимательный наблюдатель, этнограф и археолог, он отдался собиранию памятников материальной культуры Центральной Азии, и большие коллекции его сборов вошли в экспозицию соответствующих отделов наших музеев. Наряду

[1] Изв. Росс. акад. ист. мат. культ., IV, 183—204.

с этим он создал пером, карандашом, кистью, фотографическим аппаратом ценнейшие и богатейшие собрания воспроизведений, необыкновенно точных, целой серии памятников археологических и этнографических. Не будет поэтому преувеличением сказать, что по многим областям и вопросам материальной культуры Центральной Азии без материалов С. М. нельзя сделать в настоящее время решающих исследований. Это относится в широкой мере и к орнаменту Средней Азии, первостепенным знатоком которого был С. М. Во всей этой работе С. М. необходимо отметить еще одну характерную особенность, пока еще редко встречающуюся у наших исследователей материальной культуры: С. М. был прекрасно знаком с техникой целого ряда производств, благодаря чему его исследование материалов отличалось необыкновенной многосторонностью и основательностью.

Трудные личные обстоятельства помешали С. М. пройти полный курс высшей школы и оставили его поэтому в значительной мере автодидактом. Но то, что ему пришлось многому выучиться без руководства учителей, хотя и имело несомненно и свои отрицательные стороны, помогло вместе с тем С. М. выйти на самостоятельный путь и построить всю свою научную работу по редко в прежние времена выполнявшемуся или даже намечавшемуся плану: С. М. художник, мастер глаза и руки, всегда объединял работу теоретически научную с работою технически практическою. Мы видим его изучающим ковровый орнамент, занимающимся широкими сравнительными розысканиями в области орнамента и рядом с этим тщательно, со всею вдумчивостью текстильного мастера изучающего технику коврового дела; и одно постоянно помогало успеху другого, потому что форма и содержание теснейшим образом сплетены друг с другом. Мало еще и этого; С. М. не отделял произведение от производящего и всегда изучал и быт, в котором создавались те или другие из изучаемых им предметов, это открывало ему широкий доступ и к техническому языку, С. М. всегда отличался редким знанием технической терминологии и по-русски и на языках производящей среды. Это его внимательное отношение нашло себе отражение в его печатных трудах, но многое еще найдется, вероятно, в его неизданных записях и дневниках. Лица, близко знавшие С. М. и постоянно с ним общавшиеся, помнят, наверно, эту его характерную черту: он всегда любил выражаться точным техническим языком, он всегда ко всему прилагал точную терминологию.

То, что я сказал о работе С. М. по изучению ковров, то всецело относится к его работе по керамике; собирая старинную керамику Афросиаба и среднеазиатские изразцы, С. М. погрузился в изучение современного гончарного производства Средней Азии и достиг в этом отношении больших успехов.

Когда экспедиции в Восточный Туркестан поставили его лицом к лицу с так называемыми фресками Турфана и Кучара, а потом и Дунь-Хуана, то мы видим, что С. М. немедленно погружается в самое детальное изучение техники этой стенописи, исследуя вместе с тем и глиняную скульптуру Восточного Туркестана. Его прекрасная статья по этому предмету «Техника стенописи и скульптуры в древних буддийских пещерах и храмах Западного Китая» характерно употребляет более правильный термин «стенопись», а не «фрески». Тщательное изучение этой статьи показывает, что несмотря на обширную литературу по древностям Восточного Туркестана, работа С. М. имеет первостепенное значение и будет, несомненно, еще значительно использована в дальнейших исследованиях, так как она поставила ряд вопросов, еще не получивших пока своего разрешения. Укажу, напр., на замечание С. М. о необходимости выяснить точное отношение карашарских памятников Шикшини к индийским, буддийским памятникам. Такой же интересной и разносторонней по своим подходам является и другая работа С. М. «Архитектурные памятники Китайского Туркестана (из путевых записок)», напечатанная в 1916 г. Теми же ценными свойствами отличается и статья 1925 г. «Киргизский орнамент».

Хочу остановиться еще на одной стороне работы С. М., которая вполне ясна сейчас, думаю, только тем, кто непосредственно участвовал с ним в экспедициях или работал над этим экспедиционным материалом. Я имею в виду его работу как научного фотографа-археолога, которую я непосредственно и длительно, почти втечение двух лет, день за днем, наблюдал в наших западнокитайских экспедициях 1909—1910 и 1914—1915 гг.

Очень часто, даже и теперь, не учитывается в достаточной мере громадное значение, какое имеет фотография в экспедиционном деле, и еще меньше учитываются ее громадные трудности и те совершенно особенные свойства, какие должны быть у экспедиционного фотографа, который должен быть не только хорошим, самостоятельным техником, но и понимающим хорошо условия научной съемки специалистом. Отбор объектов снимания и выяснение наилучших условий съемки определенных предметов может лишь отчасти делаться руководителем экспедиции, специалистом, у которого свои, очень разносторонние, экспедиционные задачи; фотограф экспедиции зачастую не имеет возможности ни с кем посоветоваться, что именно надо выбрать для съемки и в каких условиях произвести съемку. Мы знаем, что если бы в целом ряде, особенно археологических экспедиций в Западный Китай фотографическое дело было лучше или шире поставлено, то многое, что теперь, может быть и навсегда, останется неизвестным или потребует еще долгих и упорных исследований, было бы нам известно и понятно уже теперь. В этом отношении значение всей археолого-фотографической работы

С. М. очень велико и будет со временем еще более оценено, чем теперь, когда оно уже начинает надлежащим образом оцениваться по отношению к одной части этой работы, именно по отношению к самаркандским памятникам. Как товарищ С. М. в двух длительных и сложных экспедициях я могу, будучи полевым работником, занимавшимся в экспедициях фотографией, удостоверить, что им проделана важнейшая и нужнейшая работа, притом зачастую в таких исключительно трудных для фотографа условиях, что с ними не справился бы менее опытный и вдумчивый чем С. М. работник. С. М. всегда тщательно обдумывал план съемки, как только он получал достаточные предварительные данные для плана. Перед экспедицией он собирал все доступные ему сведения об условиях фотографирования в данной местности и знакомился со всем доступным фотографическим материалом, если только таковой имелся для данных памятников. Затем в беседах со специалистами он выяснял, на какие главным образом вопросы должны ответить фотографии, и чего вообще можно достичь фотографией для выяснения исследуемого материала. На месте он прежде всего знакомился с условиями съемки, имея особенно в виду световые условия. Он хорошо сознавал то, как часто вследствие несоблюдения достаточного внимания к условиям света при съемке получается, при неблагоприятном расположении теней, недостаточно ясное и отчетливое изображение предмета, единственной памятью о котором может со временем оказаться только фотография. Напомним хотя бы для последних лет например гибель ценнейших археологических памятников, добытых раскопками в Афганистане, единственной памятью о которых остаются фотографии французской экспедиции. С. М. всегда думал о постоянно встречающейся невозможности повторить съемку, особенно в труднодоступных местах, куда не скоро проникнет вновь исследователь, и где с течением времени, даже без специальных катастроф и разрушений могут совершенно исчезнуть ценные для науки предметы. Указания С. М. фотографии в этом и во многих других отношениях сохраняют свое значение полностью и в настоящее время, сохранят и еще надолго. С. М. справедливо может быть назван фотографом-ученым, потому что очень часто его фотографии требовали перед съемкой определенной исследовательской работы специалиста. Я убежден, что все, кому приходилось работать по фотографиям С. М., согласятся с этой высокою оценкою его труда, имеющего большое чисто научное, а не техническое только значение.

Громадным преимуществом С. М. было то, что значительная часть его жизни была проведена им в экспедициях и что работа его в значительной мере была полевая. Полевая работа надлежащим образом ведомая, как известно, вырабатывает наблюдательность, а кроме того, в большой мере

учит той самостоятельности, той привычке думать, разбираться в вопросах, искать выходов из сложных положений, которые так важны для научного работника. Всеми этими положительными качествами полевого работника С. М. обладал в высокой мере. Его печатные труды показывают нам, что как работник кабинетный он отличался большой систематичностью, точностью, обладал знанием большого материала и был чрезвычайно осторожен в своих выводах. Он считал, что при современном положении разработка памятников материальной культуры Центральной Азии, особенно при отсутствии для целого ряда областей систематически проведенных раскопок, при недостаточном еще знакомстве нашем с экономическим прошлым стран, которые он изучал, не наступило еще время для широких обобщений. С. М. считал, что необходимо интенсивное изучение современного быта, экономических и социальных условий Центральной Азии для того, чтобы, идя затем назад в глубь веков, уяснить себе правильно исторический ход жизни страны.

Если мы с этой его основной точки зрения рассмотрим проделанную им работу, его напечатанные и не напечатанные труды, то убедимся, что его этнографо-археологическо-технические исследования дали не мало для познания прошлого и настоящего Центральной Азии, и что надлежащим образом использованные собранные С. М. материалы дадут еще больше для понимания истории материальной культуры.

Художник, музейный работник, путешественник, этнограф, археолог С. М. занимает свое определенное место в истории изучения Центральной Азии и имя его не будет забыто. Но я не сказал бы об исключительно ценном в С. М., еслибы я умолчал об его удивительном внимании ко всем соработникам, ко всем, кто интересовался и занимался в области его исследований. И это было внимание действенное, потому что С. М. не жалел при этом ни труда своего, ни времени. Круг лиц, которым он помогал в их работе материалом, советом, указаниями чрезвычайно велик, и понятно поэтому, что очень многие откликнулись на печальную весть о кончине С. М.: умер не только оригинальный, хороший исследователь, умер хороший и добрый человек.

«Этнографический отдел Государственного русского музея[1] выражает Музею антропологии и этнографии глубокое соболезнование по случаю кончины одного из деятельнейших и старейших его сотрудников Самуила Мартыновича Дудина, отдавшего много труда Этнографическому отделу,

[1] После кончины С. М. Музеем антропологии и этнографии было получено несколько сочувственных писем от разных учреждений. Здесь печатается одно из таких писем от Этнографического отдела Государственного русского музея в Ленинграде.

особенно в первые годы его существования. С особым удовлетворением Этнографический отдел отмечает, что Самуил Мартынович был первым собирателем коллекций Отдела и что еще в 1900—1909 гг. его трудами собраны ценные археологические, этнографические и фотографические коллекции среди узбеков, киргизов, туркменов и других народностей Средней Азии, которые и послужили основным научным фондом для организовывавшегося в то время Этнографического отдела. В дальнейшем Самуил Мартынович всегда и с неизменной готовностью оказывал содействие Этнографическому отделу во всех случаях, когда Отдел нуждался в этом, и делился с Отделом своим большим опытом музейного работника. Вместе с Музеем антропологии и этнографии Этнографический отдел Государственного русского музея остро чувствует утрату ценного и опытного музейного работника в лице скончавшегося Самуила Мартыновича».

ЭС373
4
Т 9

Цена 7 руб.